East Asian Lib.
B
5244
T34M67
1947
cop. 2

夏目選書

田邊哲學批判

森宏一著

夏目書店

UNIVERSITY OF CALIFORNIA-LOS ANGELES
L 008 516 299 8

University of California Library
Los Angeles
This book is DUE on the last date stamped below.

JUN 2 0 2003

MAR 1 3 2003

RECEIVED

APR 1 3 2003

田邊哲學

批判

森宏一著

夏目書店

增田富壽氏旧蔵書

East
Asian
Library
B
5244
T3446
1947
copy 2

はしがき

わが國がこんどの戰爭にまけたことによつて、それまで强力にしめつけられていて表面には發揮されなかつたいろいろの矛盾が、それぞれの力をもつて對抗してきた。經濟・政治・社會にだけそういうことがみられるのではない。精神的な場面でも矛盾による混亂はいちじるしい。物質的にも精神的にも、この混亂・矛盾を克服する道はただ一つあるだけである。それは、こうした矛盾を發生させる根源をなくすことである。すなわち、わが國の社會の作りかえが必要なのである。民主革命はその方法である。

そこで、從來からの「臭いものには蓋」式のやり方、そしてこれを踏襲し、矛盾を解放することによつて克服するのとはちがつて、かえつて矛盾をしめつけお

さえておく仕方をふたたび採用して、この仕方の修繕・補修を心がけるのは、現在では、無駄でもあるし有害である。われわれは無駄道をぶらついたり有害な誘いにごまかされたりしているひまをもちたくはない。田邊哲學は、結局のところ舊來の仕方の補修・修繕として立ちあらわれているにすぎない。すくなくとも、それに反對するのではなく、力をそえるものである。これにたいする批判の意味は、こうした點にあると思う。

私はこの本をAとBとの二部に分けた。ごらんの通り、Aは田邊元博士が戰後發表された論文と著書とに關する批判で、昨年までのものをふくんでいる。氏は今年になつてからも、さかんに長論文をだされているが、これらは根本的には、前年のものの發展というよりか、ただこれを強化するための支柱としてあらわれているとみてよいし、むしろ政治的關心からの離脫を濃くしてきていることは、前年よりも一そう本來の觀念性え後退したようにもみうけられるのである。この

意味で、私がここに收錄した批判文は、いまなお、世にまみえる理由を失なわないと思う。

Bは、現在の混亂しているわが國の哲學界の狀態に、一應の整理をつけるための目安になるように心がけて書いたものである。この整理によつて、どんな哲學がどんな履歷と性格とをそなえているかが察せられればよいと希望している。そして、これによつてまた、田邊哲學の位置を理解し、その性質を知るのに、役立つことができよう。

收錄された批判文と歷史記述とは、ドイツ哲學の文章をのぞいては、それぞれ雜誌「眞善美」（四六年五月十一月號）同「人民評論」（四七年六月八月號）同「理論」（四七年第一號）と季刊「唯物論研究」第一輯とに發表されたものである。

一九四七年八月

著　者

目次

A 田邊哲學批判

Ⅰ 田邊博士の憂國の至情について……一一

——「政治哲學の急務」の批判——

1 「急務」で主張していること……一三

2 創意にみちた辯證法……一六

3 宗教的行としての「友愛」……二一

4 辯證法と「無」……二六

5 岐路にたつ天皇制……二九

Ⅱ 唯物辯證法の立場から……三三

——重ねて田邊元氏え——

1 問題となる論點……三
2 輸出されえない天皇制……三五
3 「無」は無用な愛……四二
4 「不朽の眞理」をみとめない「社會民主主義」……五一
5 細工物の辯證法とそうでない辯證法……五四

Ⅲ 「絶對無」の威力はどのくらいか……六七
——「ざんげ道としての哲學」の批判——

1 現在の精神的課題……六七
2 田邊哲學の動機……七一
3 絶對的立場の相對性……八三
4 心の持ち方としての辯證法……九三
5 無行動を說く實踐論……一〇〇
6 むすび……一〇六

Ⅲ 中間層のイデオロギーとしての社會民主主義……二一〇
——戰後の田邊博士の社會的立場について——
1 インテリの自覺としての歷史……二一〇
2 無のうえにたつ社會民主主義……二一〇
3 妥協・和合としての辯證法……二一八
B 昨日および今日の日本の哲學……二二七
——田邊哲學のわが哲學界での位置ずけのために——
Ⅰ わが哲學界の手本としてのドイツ哲學の變遷……二二八
Ⅱ 觀念論哲學の過程……二五七

唯物論哲學の過程……一七七

—以上—

A 田邊哲學批判

田邊博士の憂國の至情について

――「政治哲學の急務」の批判――

これは雜誌「展望」（昭二一年三月號）に發表され、のちに單行本となつて出た田邊博士の「政治哲學の急務」という論文についての公開狀である。尤もこれが公開狀としての體裁をもつているかどうかには、私自身あまり確信はないが、公共の場面にだして、博士にたいしてこちらの見解をだしてみるという試みをやつたものである。

I 「急務」で主張していること

私はまず第一に博士の嚴肅な態度にうたれた。博士は『現實の苛刻峻烈を極める事態がなほ國民の胸に直接に印象せらるることなく……、比較的堪へ易き事態否、或る點に於ては著しく樂觀と希望とを懷かしめる如き事情、にすり替へられて居る』というような政府當局のやり口を非難し、また『いわゆる自由主義思想家が、民主主義と共に資本主義の產物たる文化主義を謳歌し、敗戰國としての日本の行くべき道が新しき文化の建設以外になきこと自明の理なる如くに主張する』のにむかって反省をもとめ、『思想的怠慢の罪免るべからざるもの』と斷ずる。博士自身の立場としては『日本の特有な課題が、現在の國際的位置と國內的情勢とに對應する社會民主主義の建設であることは、疑問の餘地が無いやうに思

はれる』とされている。

こうした言説をみる場合、何人も博士が敗戰後に發表された、いわゆる哲學者たちの論文のうちにあつて、全く飛びはなれて現實感を強くもたれ、まじめに現在の問題にぶつかつて行こうとされる強い意志をみとめないではいられないであろう。私はこの點において博士のつねにたゆまぬ精進に深い敬意を表したいのである。

それでは、博士が『疑問の餘地が無い』とされる社會民主主義とは、どのようなもので、どのような實踐をもとめるものであろうか。今までの社會民主主義には哲學的な基礎がかけていた、それを確立するのが急務である——すなわち、これがとりもなおさず博士の論文の表題がしめすように『政治哲學の急務』ということなのである。その課題は、自由をその理想とする民主主義と、平等をその理想とする社會主義との統一である。この統一を實現するのが、絕對無の辨證法だ

という。すなわち『我々の當面の問題である民主主義と社會主義との統一もまた斯かる實踐的辯證法によつて始めて原理附けられる。』そしてこの實踐的辯證法は『いかに錯誤過失を犯し罪惡邪惡に陷るも、ざんげに於て絶對否定即肯定の無即愛、大非即大悲として行信する主體にとつては、絶對無に於ける統一が端的に證せられる。其限り辯證法的統一が實踐的に自覺せられるのである』（一八頁雜誌での頁）。『我々は社會民主主義確立の原理をここに求める外無い』（一八―九頁）。

ところで、この辯證法的統一がその具體化されるところに『友愛』の原理があらわれる。博士の言葉ではこうなる――『救濟は單に自己の脫我に於ける絶對との合一としての觀に成立するのでなく、自らを、他一切の魂を救濟する絶對者の媒介たらしめる行に成立する所以である。基督の受肉は此還相行の神に於ける原型として絶對還相といふべきものに相當する。……辯證法は此降下即向上たる絶對轉換・絶對媒介の自覺に外ならない……。國家の社會民主主義的建設もまた此友

愛の連帶に外ならない。』（二二一三頁）。

そしてこういう社會民主主義社會を實現するには、現在では『革命の流血なくして社會革新が民主主義的に行われること決して望なしとしない』のであり、『之を實現する爲には交互に敎化還相する友愛連帶の立場に立たんとする熱意の如何に係る』（三一〇頁）。これが、社會民主主義者が現實的になすべきことである。

私は以上で博士が社會民主主義の哲學について語らんとする要領を、私の理解したうえから再現したのであるが、こまかい證明は別として大意をつかむ點ではこの程度のものでも博士にとってあまり大きな不滿はおもちにならないだろうと推察するのである。

私は一番はじめに博士の現實感の强さと、博士がまじめに現實と取組まんとせられる意志とに敬服すると言った。そして博士の所論を右のように解したのちでも、そういう心掛けのうえでは、別に變った氣持をもたない。ただし、このよう

な心掛けと、その心掛けから成果された理論、哲學とのあいだには、必ずしも一致するところがないとはかぎらない。そのことが博士にとつてははなはだ殘念な點であると思う。

2　創意にみちた辯證法

第一に私は博士の辯證法というものについて、それが元來辯證法なのかどうかを疑いたいのである。私は辯證法とは思考を規定する型ではないと思う。反對に思考がその働きをする場合に當然しめしだすにいたるところの、思考そのもののもつ働き方である思う。いな、さらに私は思考がなんの內容もなしに働くものではない以上、思考がとらえる對象・客觀の運動がしめすところの運動の仕方だと思う。つまり辯證法とはつくられた細工物でなくて、徹底した正しい認識がその

發展するにともなつて、次第に全面的に明らかにして行く客觀の、したがつてその認識作用をする思考の、運動法則となされるものであるのだ。博士はそう考えておいでにはならぬのが、まず一番の特徴のようである。正反合の三一性ということを言われる。そして、こういう型をもつていて、何か問題としてとらえできたものに、これをあてはめようとされる。どこに正があるか、どこに反があるか、何んでその合をつくろうかとされているようである。かつて國家主義が擡頭し、さかんに國家主義哲學というふうなものが出てきた折りには、博士は『種の論理』を說かれた。その考えは今度の論文のうちにもうかがえるのであるが、當時博士は、普遍と種（特殊）と個とを立てて、ここに辯證法を組立てた。普遍は世界で、種は種族で、個は個人であつた。今度は民主主義を正と立て、社會主義を反と立て、社會民主主義を綜合とし、それは具體的には友愛だとされる。

もちろん、民主主義・社會主義・社會民主主義の三者そのものに、そういう展

開の實質があるならば、このような組立法も、型をおしつけて細工するということにはならない。しかし、果してそうなつているだろうか。

博士が民主主義という場合、それは市民社會の、つまり、ブルジョアジーの民主主義を意味しているとみてよかろう。この民主主義はたんに自由のみではない。平等をふくんでいる。博士の言われるように『自由平等は分裂して自由主義的民主主義を破綻に陷らしめつつあるのが今日の現狀である』（五頁）とするにしても、それはただ自由が保存され、平等が疎外されているというだけのことだろうか。博士は全く概念で物ごとをとらえようとされていないだろうか。言ひかえれば博士の型としての辯證法のために、物ごとを都合よく刈込んでいないだろうか。

たしかにブルジョア民主主義は人間を自由にした。農奴を領主・地主から、徒弟を親方から。だがその自由とは、そもそもの初めから自由と言わるべき何もの

かであつたか。いな、その自由とは賃金奴隷となる自由ではなかつたか。平等もまたあたえられはした。だがそれはただ形式的に、法の前における平等として、もちろんそれらとても、無きにまさる自由平等である。だから、かかる自由平等をすてて封建制へ逆行した方がいいなどと言えない。しかしながら、そのうちの自由だけが依然として今日に殘つているものだといつて、ブルジョア民主主義は自由の契機だと主張するとすれば、これははなはだ得手勝手なきめ方になりはしないだろうか。博士は『經濟的自由競爭の結果』不平等になつたので平等はうしなわれて、つまり自由だけが殘つているというが、ブルジョア社會はその出發點においても、何人にも平等で自由なスタートをきらせてはいなかつたのである。だから、平等がないと同樣自由もないとも言えたのである。要するに、それらは形式的のもので、實質はまだ、ともなつていなかつたのである。それはそれとして、もし現在自由があるという解釋が成りたつとすれば、同樣の意味で平等もあ

るのだ。それは、現在、自由をいうことのできる大ブルジョアにとつては、かれらの間に機會の平等もあたえられているという意味でである。こう考えてみれば博士の意圖は大いに現實的たろうとするのだが、悲しいかな博士の哲學、そのいわゆる辯證法は、無情にも博士をしてたんなる概念いぢりに局限してしまう。社會主義が平等の專賣的原理であり、全くの統制だということも、奇妙である。一體、社會主義が自由をみとめないのを原則とするのだろうか。いな、いな、そんなことはない、ブルジョア的自由が否定されるだけだ。勤勞者は賃金奴隷でなくなる。それは自由を享受することを意味しないとすれば、これらの人たちの自由とはどんなものだろう。

こうみてくるなら、博士は全くブルジョア的なものの見方しかしていないと言つてもいいのではなかろうか。そして、そもそもからして、民主主義や社會主義の經濟的な方面からの規定など全く問題になつていない。そんなふうに考えたら

辯證法の組立てができないぢやないか、と博士が言われるなら、それだから博士の辯證法は、細工物なのであつて實は辯證法ではないと私は思うのである。

3　宗教的行としての友愛

それから、友愛ということを語られるのにしんらんが出てきたりキリストがあらわれたり、禪の公案が引きあいにだされたりするのも、私の見方からすると隨分凝つたものだと思うほかないのである。フランスの第一革命のときの標語『自由・平等・友愛』から、ここに三一性が見付けだせるというヒントをもつて、『友愛』を辯證法的統一者としてもつてこられたのだろうなどと推測するのは、邪推にすぎるか知れないが、とにかく無の絶對辯證法というものを有意義にするために、友愛をとつてきて、還相とか往相とか、還相即往相とか、政治的實踐即宗教

的行信などで、宗教のうちに沒入させる必要があるだろうか。だが、博士にとつては、實踐的たるためにはこれが必要なのである。『斯かる分別的自己を窮盡してそれが其中に死滅する現實そのものにより、却て轉換復活せしめられる無着無執の自由なる統一』これが社會民主主義における統一なので、『絶對現實は斯かる無の媒介たる有として卽理想たるものである。それが事卽理であり、實踐卽統一たる所以である』(二一〇頁)

實はこういう手管が、無とか何とか言つてみても、觀念論の觀念論たる所以ではあるまいか。博士は觀念論という言葉を使うのを好まれないらしい。例えば『無作の作として行ずるのが、眞の理想主義である』(一七頁)と言つている場合のように『理想主義』を用いるが、ここの個所では理想主義というのが當てはまるようであるが、實は觀念論としてもいいのである。博士は、自分の立場は觀念論を超克していると思われるのであろうが——無の辯證法!というのがその護符にな

つているわけだ——自覺においてしか辯證法の成立をみとめないような立場なら、それは觀念論である。友愛が絕對無の自覺により救濟を行うために還相する＝衆生濟度、そしてこの還相ということが同時にかような自覺にもとずくのだから往相＝自己の安心立命だというのは、教說としてははなはだ深いものがあるようにみえるが、これは社會的事實のうえでは、衆生救濟などにはならない。もしなつているなら、少なくとも道元やしんらん以後の日本では、友愛はもつともつと力強く發揮されて、社會主義と民主主義もこと改めて問題などにはなるまい。

もともと友愛が發揮されるには、こうした觀念論によるのではないようである。個々に分散してやつて行けた生産が、次第に密接な關係をもつて依存し合うようになる。電力を使うようになると、町の工場も村の精米場もすべて發電所と きつてもきれぬ關係におかれる。消費の面でも同じ現象がおこる。今言つたことでも、工場や精米場での生産のために同時に電力の消費がなされていて、この面

からも連帯的になつている。われわれの日々の生活上の消費のために、どんなに多くのつながりがそれぞれの品物についているかを思えばいい。ここに相互の連帯生活があたえられており、友愛の可能性がある。ところが、實際には人々は友愛的ではない。それは、なぜだろうか。しかしそれは『無の辯證法』を體得していないからなのではないのである。たがいに我利々々にさせる根元があるからである。つまり、私有財産制である。各個人は利潤を追う。そして、そこには搾取し搾取される關係がある。人々はたがいに自己をまもるために夢中なのだ。連帯の可能性は、ここで妨げられて、實現しないのである。

こういう狀態では表面的な打算的な友愛らしいものはあつても、ほんとうの友愛はむすばれない。ブルジョア革命は『自由・平等・友愛』を旗じるしにした。それは、例の封建的な身分制度のわくにたいしては、十分意味のあるスローガンだし『友愛』もそうであつた。しかし、現在、あらためて友愛を問題にしてくる

とすれば、ただそういう過去のもののくりかえしではなく、新しく展開された社會生活の基礎のうえで考えられねばならない。で、こんどのは私有財産制——つまり搾取をなさしめる道具の私有——の廢棄のうえにたつものなのである。これが、友愛の現實化される基礎だ。往相とか還相とか、そういう觀念のうちに住んでいられる人は、友愛を、こういうものときめていても、社會全體として考えれば、そんな觀念にとりつかれたら最後、働くものは柄にもなく慈善事業みたいなものに夢中になつて食う道をなくしてしまうか、どれいのように雇主のすきなようにコキ使われるのが落ちである。そこで、無の辯證法的自覺とか還相既往相などという宗教的な悟りみたいなものでなく、また社會の生活が友愛を打算のうえからでもなく、友愛をそのものとして行爲の規律とするような狀態がありうるのである。その根本的な構造の哲學的理解は無の辯證法などではなくして、その根本的構造こそが社會の連帶的生活を實現するところの經濟的基礎なのであつて、

無の辯證法などはそこではまるで問題にならないのである。それは、事態そのものの辯證法がこういう發展をとげるのであつて、それから離れて觀念のうえで作りあげた『辯證法』的組立てがそうさせるのではないからである。だが、博士が誤解されないように言つておきたいことであるが、事態の辯證法といつても主體たるわれわれの實踐が加わらないで展開するということではない。ただここではつきりさせる必要のあることは、主體の實踐が加わるにしても、それは事態の認識を通してのことで、宙に考えられたこととしてではないということである。

4 辯證法と無

博士は有の立場では二律背反におちいり、絶對絶命におちこむので、それを救うのが無の立場、宗教の信と行とであるというが、私はここに博士の歷然たる觀

念論的立場による制限があるとみるのである。博士はかつて京都帝大での講演速記を上梓された『歴史的現實』のうちで、振子の例をとつて、これは一方から他方に下るとともに上るという運動をなし、ここに辯證法的統一が行われていることを語つておいでになる。これはたいへん結構な例であつて、こんな工合に有といわれるもののうちにも辯證法はちやんと行われているのである。何も無をもつてこないと二律背反は克服されぬなどと威嚇めいたふうに說かれる必要はない。——威嚇というのは博士にとつては不本意であろうが、讀者は相當おどかされて無のまえに平伏しかねないのである。——だが、有の辯證法では觀想になつて實踐はでてこないだろう、と博士は言われるかも知れない。しかし、これも一種のおどしみたいなものであるようだ。尤も觀念論者にたいしてはそう言うのも正しいであろうが、唯物論者にとつては、實踐とは客觀世界の認識にもとずく、その法則えの適應であり、この適應は客觀世界の認識によつてかちえたその法則をも

つて、客觀え働きかける變革的適應であるからである。博士のいう『自由』でない自由が、ここに保證されるのである。

さて、博士がいかに現實にたいしてその『辯證法』のために盲目にされているかの一例を、あと一つあげたい。博士流にいうと共產主義卽獨裁ということを書かれている（七頁）。しかし、共產主義が獨裁で、社會主義の統制つまり不自由の側面を徹底させたものだと、どこの共產主義者が言つているのだらうか。プロレタリア獨裁は共產主義社會にいたる過渡期であるとは言われる。共產主義社會が無階級社會ならば、誰れが誰にむかつて獨裁的に振舞うのか。しかもこの過渡としての獨裁にしてからが、どうして自由の否定なのだろうか。それは從來の搾取者にとつては搾取ができない不自由さはたしかにあるが、驚くべきは大多數の被搾取者にとつては解放であり自由である。

5　岐路にたつ天皇制

天皇制の根據付けも納得できないものである。民主主義では政黨政治の弊として國内分裂し國民對立するから、國家統一の理念として君主が必要だというなら民主主義國はみな君主が必要であろうし、わが國の歴史的傳統からその必要があるのだというなら、わが歴史の明確化がなされていない現在、それは推定にすぎないだろう。さらに現在國民の大多數が天皇制存置に傾いているから、政治的に必要だというなら、それは博士が哲學上では排斥されるいわゆる功利主義、實用主義ではないか。

以上終りの方はたいへん簡單で意をつくさないけれども、ここでペンを置くこ

とにする。私は博士の眞摯さにたいしては重ねて敬意を表したい。また、社會民主主義の立場をとられることを公表される若々しい元氣を大いに高く評價する。群小のいわゆる哲學者輩は、まさに慙死すべきであらう。しかし、不幸にして私は、博士の哲學的基礎付けには承服しえないのである。意圖ははなだよくして、その成果たるや惜むべしというところである。それこそ、博士自身大死一番されたら、必ず刮目してみるべきものが產み出されるだろう。博士を圍繞する厚い舊來の傳習の靄を拂拭されんことこそ望ましい。

II 唯物辯證法の立場から

——重ねて田邊元氏へ——

1 問題となる論點

私が田邊元氏にあてた公開狀（前節論文——雜誌「眞善美」四六年五月號所載）にたいして、博士の答が同誌八月號にのせられた。從來、唯物論者にたいしては答辯しないことにしてきた博士が、わざわざ私の拙論にたいしこの答を書かれたことに私は深く感謝したい。從來の態度を變えられたのは、この雜誌の公明な着想と態度によるのであるが、多少とも私の書いたものが博士の心を變えるのに關係をもつていたとなされているのは、特に博士の寬容な心構えがうかがわれて、よろ

こばしいかぎりだと私は有難く思う。

博士がたしか昭和十二、三年の頃、戰後に自殺した極右ファナティックな蓑田胸喜氏とその一派にあてて、これらの人々の博士批評にたいして回答された手紙が「原理日本」という雜誌の特輯號として發表されたことがある。そのうちで博士はそれまで文筆においても、また學生指導においても、つねに唯物論排撃のために努力してきたという意味を書いておいでなのを記憶する。そして、私が多少ともかつてジャーナリズムのうえで知つているところからしても、博士のこの言葉はそのままうけとれるものである（尤もこれには但し書がいる。というのは、博士は情勢判斷のもとに、時にふれて唯物論的な觀念や表現を採用することを排斥しなかつたから）。してみれば、或る特定の唯物論者との論爭は、これを行うのを潔しとされなかつたが、唯物論にたいする駁論はつねに博士の心掛けていたところだといえるわけである。

しかも、こういう態度はまさにそうあるべきもので、眞理の解明指示が學問にたずさわる者の任務である以上は、ただ雙方がたがいに一致した見解に達するにいたらないとしても、世間一般の人々にたいしてはあくまでこれらの人々の批判態度決定のために、論者各自の立場をはっきりしめす義務があるのである。博士は從來それを實行されてきた。そして、さらにいうならば、その實行はただ「罵詈讒謗」に相手がおちいったとしても、自己の任務は遂行されねばならないであらう。こうなるのが落ちであるという豫想から、應對の無用をはじめからきめてかかるのは社會にむかつて不忠實のそしりをまぬかれがたいことであらう。

それにしても、應對はあらゆる質問にたいしてなされうるものではないのはわかりきつたことである。しかし、根本的な態度としては默殺的であつてはならないのは當然だということである。とにかく、博士が今度、おそらく答えるほどでもない私の質疑に回答されたのは、右の根本的な態度の當然さからいつて、その

態度變更をよろこばないわけには行かない。私もまた博士のこの變更にたいして再び博士をして失望させないように心掛けたいと思う。但し立場のちがいが貫徹されることは、決して禮を失するわけのものではなく、かえつてそれ故にこそ相互の論辯が、このような公開な紙上でなされねばならぬ所以であらう。

まえの公開狀で私が博士にあてて書いた論點は、第一に辯證法をどう考えるかということであり、それについて、(イ) 博士が民主主義（自由）・社會主義（平等）の綜合としての社會民主主義となされた主張、(ロ) その綜合統一の原理の具體化たる友愛という觀念、それから、(ハ) 以上のことが導きだされる基本的原理である無を問題としてとりあげた。第二　共產主義卽獨裁という博士の見解にたいし、第三に天皇制の根據付けについてであつた。

これにたいして博士の答は、その論述の順序にしたがつてあげれば、第一に天皇制の根據付けについて、第二に無が愛なることについて、第三に民主主義・社

會主義の社會民主主義えの綜合の正しきことについて、第四に辯證法は絶對無の辯證法でなければならないことについてである。

私はこれから、唯物辯證法の立場から再び博士の所論を駁し且つは垂示をうけたいと思うこの論述で、だいたい博士の回答された順にしたがつて行こうと思う。

2　輸出されえない天皇

博士の回答の文章をよんで私がまず感じたことは、博士が頑強に自説を固持していることである。なるほど、『先づ雙方が自己の立場を徹底的に反省し、みづからの主張をすなほに再檢討するということを必須の條件とすると思う。……先づ自分の立場に反省を加へ、できるかぎり私の思想の未熟な點を改善しようと決心

して居る』（同掲載誌の二頁上段、傍點は引用者の附記）という言葉があるが、『唯物論が徹底せられれば、辯證法でなく機械論を將來することが必至であると思ふ』と言われ、『私は森氏に對し、氏が私に勸められる大死一番を、氏自らも實行せられることを勸めざるを得ないのである』と全文章をむすんでゐる。（九頁下段）

博士の說く『徹底的に反省』するというのが何を意味するかは別として、自分の立場の眞實なことを固く信じ、これからしてそれに對立する思想にむかつてなされる論說としては、もちろんかような建前があたりまえであらう。私もまた博士の回答によつて、私の思想につき反省させられる機會をもつたが、それは私自身のたつ立場を一そう固める役にたつたもので、立場を變更するものではなかつた。では、なぜ私が博士に大死一番を要求したのか。それは、自分の立場を眞理とするものが相手にもとめる必然的な要求であつて、博士もまた同じ要求から、そう言われるのであろう。それでは、議論は全く並行線のうえを行くだけで、意

味がないではないか。いな決してそうではない。それは對社會的意味をもつ。すなわち讀者にむかつて批判の材料を提供し、それぞれに立場決定の役にたつであらうことは疑いないと思う。私とても決していたずらに自說を固執するものではない。ただしかし、それが眞實なら棄てさることができないのもまたみとめられねばならない。それでは、その眞實はどうして判定できるだろうか。それは、これから說くところでわかつてくるはずである。これにたいして博士がどの程度にまで、私の立場とするところが不徹底であるかを垂示せられることこそ、私の期待するところである。

まえおきばかり長くなつたようである。しかし、これだけのことを言つておく必要があつたろうと思う。いたずらにみずからのみを高しとしたり、たんに公平を裝う必要はないからである。立場がちがい對立がある以上は、論戰がでてくるわけだし、自說の堅持主張があらわれるのは避くべきことではないのである。そ

こで、まず第一に天皇制の論據について語ろう。

博士は、いかなる民主主義國家も君主をもたなければならないとか天皇がいつでも國家統一の理念として必要であるとか言っているような、一般的立場から論じているのではないと主張する。なるほど、天皇制については、わが國のそれがいかに理性的な理由をあたえられるかが問題としてとりあげられている。しかし次ぎの言葉は一般論でなくて、ただわが國だけを說いたものだろうか。『如何なる國の政黨も先づ此保守黨と革新黨との對立に分類せられる。……いはゆる政黨政治の弊として國內分裂國民對立の害が擧げられる……。若しこれに對し、政黨の對立を超える國家統一の理念を體現するものとして君主が存立すれば、それは正に國家の統一にとり甚だ有效なる契機となること疑われない。英國國王もまた此理由によつて原理的に根據付けられるものと思ふ。……その統一原理は超越にして內在、內在にして超越という無の行的媒介でなければならぬ。……英國憲法

の擬制を超え、國民の統一的根元的中心として尊崇せられる、我國天皇制の理念の合理的内容が成立するであらう』（「展望」四六年三月號三六―七頁、傍點は引用者の附加）。これによれば、『如何なる國』にたいしても、わが國の天皇制がもつとも理想的だということになるだけではないか。理想的なものに、理想的ならぬものが到達して行くのでなければならぬとすれば、天皇制は結局どの民主主義國家でも保守、革新の政黨對立があるからには、まさに實現されねばならぬものになる。

ところが、博士にとつて幸運にも――實は不幸にも、ということに轉化するのだが――天皇制の根據付けを必要とさせたのは、わが國において天皇制維持が國民輿論の支持があるからと前提したからのことであつた。そこで、右にあげた論理的な過程からいうと民主主義國家はいづれも、天皇制をもつことが理想形態となるのだが、現實上の前提からすればわが國の國民の輿論によるのであり、その

かぎりわが國だけに限定されるということになる。そこで、前者の立論が批判されると、後者の方を楯にとつてくる。はなはだ幸運のようにみえる。しかしこの喰いちがいはあくまで喰いちがいではないか。後者の方ばかりとつてくれば、實際上必要だから天皇制を維持しなければならないという「實用主義」以外のなにものでもあるまい。まして、その廢止はソ連の支持をえても米英の支持は恐らく得られまいから、維持するのだとなれば（「眞善美」八月號三頁上―下段）いよいよ以て御都合主義であろう。博士にとつての幸運は不幸に變る。そのうえ、このようにソ連と米英とを對立させ分離させて言論を吐くことが、現在わが國にとつて正當な立場かどうか。いうまでもなく、わが國の政治形態については『日本國民の自由に表明せる意志にしたがい、平和的傾向を有し且つ責任ある政府の樹立』というのが米英ソ中國が、つまり連合諸國が共同で發表した「ポツダム宣言」の第十二條に明記されているところである。それはソ連にしても米英にしても、

干渉する意志のないことのレッキとした表明である。

それにまた、天皇制維持が國民の輿論だというが、現在その通りかも知れないが、それが輿論という根據はどこにあるか。進歩・自由・社會の諸政黨がその旗印をかかげて、戰後第一回目の四月の總選擧に多數投票をえたからというのであるか。この多數得票と天皇制維持との關係はどうなのか。或いはその他に論據があるか。學問的な立場から論じるとすれば、その論據があきらかにされ、また論據とされる材料自體の學問的に信賴されうる性質が、まず以てしめされねばならないではないか。博士の論說にはこれについて何事もいわれていない。學問上の見方からすれば、これは獨斷論であらう。

しかも『絶對現實卽理想』などといつても、實際問題として天皇がどのような役割をしているのかについては『絶對無性が容易に實現されるものでなく』といつたふうに回避され、自說にとつて都合のよいときには『米英の支持』などもちだ

すが、その根底にはあくまでわが國を一種特別な國柄とする戰時中流行したのと大差のない觀念のもとに、世界全般と切りはなして立論しているところがみられるのは——すなわち絕對無はわが國でだけ實現されるかのような言い方（上の引用文にあきらかである）——これまた狹い眼界の獨斷論であろう。

こうみてくると、博士が天皇制について自分の主張したのは、わが國だけに關することだと言われること、それ自體がなんら理性的な理由付けにならなくなつてくるだろう。だから、この回答文にみられる天皇制の論は、博士みずから自說の成りたたぬことを證明したにほかならないといわざるをえない。

3　「無」は無用な愛

第二の問題にすすもう。博士は、私が無などをふりまはされると『讀者は相當

おどかされて無の前に平伏しかねない』（本書頁二七）と書いたのをとりあげて、自分の立場のことを觀念論というが『平伏させる』ほどなら、この觀念論は實に偉大な力があるではないか。これをもたんなる觀念論として片付けられるか。日本共産黨でも「愛される黨」にならねばならぬという尤も至極な提言さえある。實はこの無こそ愛の原理なので、これを恐れるのは有の立場を固執するからだ、というふうに論じ、無に立つこそ「絶對無產主義」ともいうべき「無の共産主義」が成りたつ。これが友愛民主主義だ。この民主主義を說得によつて實現させようとするところに、理念＝理想があり、この理念があるから實踐もでてくる。この自分の立場に觀念論という名がはりつけられるが、これがすなわち『現實の契機であり原動力たるのである』（五頁下段）。これをみとめぬ唯物論の方こそが、本當になんの力にもならぬ觀念論だという。

ところで、無がおどかしみたいにひびくと感じられているのは、實は博士自身

それをみとめられているのであつて、『無といつても何もたぢろぐ必要はない』とその著「歴史的現實」で言われているのである（四六頁）。もちろん、私が『平伏云々』といつたのは、その裏面の意味を讀みとつてもらわなければならないものである。つまり、それは人々をおどかす鬼面みたいなもので、それ以外に意味がないということを言つているのである。

一體、博士は媒介ということをしきりに言われるが、それがまず問題なのである。個人が相互に別々にはなれている存在である以上は、そのはなれはなれな者たちがどうしてたがいに意志をつたえ納得するつながりをつけられるか。それは無の媒介がなければならぬと說くが、まことに切りはなされた個人同志が個々にもつ觀念の交換は、言つてみれば言葉とかその他の手段によらざるをえないのはわかりきつている。それは媒介にちがいが、それは物質による媒介で、無による媒介ではないはずである。どうして物質によつて觀念がつたえられるか。ところ

で、この間を媒介するのが無だというのが博士の説である。つまり、別箇の二つのもの――物質と觀念――がある、それがつなげられねばならない、どちらも有るという點で「有」だから、第三者は有ではだめで、無とならぬわけに行かないという論法は、はなはだ尤もにきこえるが、それだからこそ觀念論だというのである。まずはじめに切りはなす。つぎにつなげる手段を考えてみる。いな、博士の立場からいえば、切りはなされているから、その媒介がなければならぬのだといわれるであろう。それが觀念の過剰であつて、事態の眞實についていないわけのである。そこで、辯證法もありえないのである。

無というものなどを、傳達と納得との關係にもつてくる必然性がどこにあろうか。博士は、熱心に自然と歷史とのちがいを强調し、具體的に物事をとらえるには歷史的にみなければならず、自分の立場はこの歷史的見方のもつとも徹底したものだと主張するのであるが、これまた、ただそうと思つているにすぎない。い

まの問題について言えば、人間ははじめから複雑精巧な觀念をもつて立ちあらわれたのではない。歷史を逆にさかのぼれば、未開野蠻の原始人として現在の文明人の祖先が生活を開始したとき、その觀念はいかにも單純粗雜なものだつた。しかも、こういう觀念は決してただ單に觀念として發生したのではない。原始人の生活がそれを育てたのだ。或る一種の動物、例えば牛でもいい、その觀念はかれらがこの動物に接した場合の直接の印象からきている。その吼える聲を再現することが牛について一つの特徵的な印象を代表し、その再現によつて牛の觀念がつたえられた。こうしてやがて、種々な複雜精巧な觀念も長い時代を生活してきた人間にとつて形ずくられて行き、その過程のうちで傳達、納得の手段が會得され發達した。その發生と發達のあとをかえりみることなく、たんに現代的な全く切りはなされつくした、つまり高度に發達した觀念と存在との對立關係をまずとりきたつて、その媒介がどこにあるかとたずねる。もちろん、觀念が形成されれば

それは物質とは質的にちがつている。しかし、觀念が獨立化するまでの發展の過程があつたのである。ここにいわゆるわれわれの辯證法でいう量から質えの轉化という過程があつて、それはハッキリ獨立化した。そういうことを一切問題にしない辯證法に、發展の論理などはありえないのである。博士が歷史的見方などといつているのは、これでわかる通り、全くの非歷史的な、頭腦內の產物であることを否定しえない。現實に起ることはまるでみない。歷史的見方とは云々だ、辯證法は媒介のことだ、というふうにして組立てにとりかかる。

以上のようなわけで、無などは媒介のモメントとして必要はなくなる。愛が無だ、社會民主主義は愛だ、だからそれは愛の無產主義だとの主張ほどおかしなものはないではないか。無はもうその威力をうしなつている。それと同時に、その慈しみ深さもなくしているのである。媒介にはそんなものは必要でないからである。愛については、もう少し言つておいた方がいいようである。私は前に博士あ

てに書いた文章のうちで、いまどき愛を説くにさかんにしんらんなどをもちだすのは、ずいぶん凝つていると思つたが、それはその後、博士の新著「ざんげ道としての哲學」を讀んでたいへん會得するところがあつた。この哲學はしんらんの文章のいわば哲學版なのである。愛の教えはここから由來していたものだつた。つまり、ざんげすることで自己を放棄し否定しさつて、そこに無が出現し、この無を自覺することにより自己はあらたに、自己ならぬ自己——空有として復活し、ここからすなわち愛の實踐がでてくる。つまり、こうして無は一つの心理現象なのである。心理的に自己について心持が變る。いな、それはすでに自己をすてたのちの自覺だから、自己ならぬ無がする自覺であり、無における空有というものになつた自己ならぬ自己の自覺であるというのが、博士の本來言いたいところであらう。それはそれでもいい。しかし、そうなつたからとて、田邊博士は依然として田邊博士として世間に生活し、飲み食い語るであろう。しかし、空有とし

ての田邊博士は無として愛の實踐家となつている。外見にかわりはなくとも、内容はちがつている。それでよろしい。ただ飲み食い語る田邊博士は、いわゆる有の制限内におかれていることも、博士自身否定されないところだ。そして『階級對立の必然が生産關係に根ざすものであつて、單に倫理や觀念をもつて除去する能はざるものであることは、マルクシズムの教えた不朽の眞理である』（「改造」四六年七月號、九頁、田邊氏論文）。すると無の自覺——これは何といつても觀念としてあるものだ、理念といつてもいい——の體得者は、その生産關係をどうしたらいいのか。曰く、自己犧牲で片ずける。すなわち愛によつて（同上、一一頁）。愛はこうしたものである。「不朽の眞理」は口先きで述べられて、本心では倫理や觀念の指導をはなれない。「不朽の眞理」でないものが、實は眞理だ。これが辯證法というものかも知れないと、うつかりした人々には思わせる。

ところで、ここに大事なことがある。わが國でこの愛が實現困難なのにかかわ

らず、なほ且つ實行される可能性があるのは、全國民が無一物だからである（博士愛好の句、例えば回答文の五頁）。ところが、事實、みんな平等に無一物になつているだろうか。「ポツダム宣言」も『基本的人權の尊重の確立』『日本國はその經濟を支持』すること『將來世界貿易關係への參加を許さるべし』等（第十、十一條）と聲明されているが、全國民一律の無產者的な平等にすると言つてはいない（で、社會主義社會にならないかぎり、經濟をおこす資本、貿易を行う資本、それは資本家、すなわちもの持ちのやることだ、ということを記憶しておく必要があろう）。事實上でも、そうなつてはいない。そうすると、愛の無產主義、友愛社會民主主義は實現困難なばかりでなく、その可能性さえなくなつてしまうようである。例に引く話は古いが、無による愛を奉じない唯物論の國ソ連で『ロシヤには浮浪兒は一人もあつてはならない』（レーニン）という方針にしたがつて——これがゆたかな愛情を盛つていることは疑えない——その實踐がなされたこと、

あの映畫「人生案内」を思い起さないわけに行かない。これは『マルクシズムの不朽の眞理』によつて、生活の物質的基礎からやつて行こうという考えのもとに愛が實踐されたものといえないだろうか。

4　「不朽の眞理」をみとめえない「社會民主主義」

その次にうつろう。『統制を排して自由を標榜したことによつて、自由黨が社會黨を選擧で破つたという事實は單にブルジョア意識に歸してしまふことのできない人間性の自然にぞくする心理的理由、があるのである』(六頁下段)。しかし、『農林官僚中社會主義的と目さるる和田氏をして農林大臣たらしめ、國民も之を歡迎したことは、國民の大多數が社會主義的政策の不可避なることを直覺して居る徵證であるといつてよい』(「改造」七月號五頁)。

社會主義は統制である。わが國の國民大多數はすすんで『人間性の自然』を放棄したわけである。博士によれば、ソ連では社會主義は闘爭・强制としてしかあらわれぬ束縛として、それだからこそ友愛社會民主主義が優位をしめる理由だつたのに、わが國では簡單に『不可避なるを直覺』することによつて人間性が引き込んでしまう。あたかもソ連だけは、博士のいう人間性の自然をあくまで尊重しなければならぬ天來の命令があり、それ故にソ連は博士から非難されるのだが、わが國は博士のいう不可避のもとになら、何もかも國民はうけいれるようにできているかのようである。

博士の辯證法的綜合としての社會民主主義にたいする私の前の批判にたいしては次ぎのことが、答の要點としてとりあげられるだけである——『常時階級闘爭の戰闘態勢は、決して個人の自由に對する要求を滿足せしめるものでない。これに對し社會民主主義の、社會〔主義〕的統制を民主主義的自由に媒介しようとす

る要求は、……共産主義の抽象的一面性に對し具體的であることは否定せられないであらう』。だから、これは概念いじりではなく『現實の實踐的課題が、このやうな構造を示すといわざるを得ない』（九頁上段）。

これについては博士の論文「社會黨と共産黨との間」、いままで所どころで引用した例の「改造」の論文を、ここでも對照するとわかりがいいと思う。そこでは闘爭と獨裁とでは、敗者と勝者との關係がたえずつずけられて、平安も自由もない。プロレタリアートに敗けたブルジョアジーはまた勢力恢復をねらつて仇討をしようと心掛けるからである。なるほど、プロレタリアートの獨裁の必要さの一面は、たしかに、このブルジョアジーの反抗と闘爭するためである。だが『階級對立の必然が生産關係に根ざす』という「不朽の眞理」からすれば、プロレタリア革命の實現は、この獨裁を不要に歸せしめるようになつて行くのであつて、ブルジョア階級が、生産關係の革命による變化の結果ついになくなり、階級對立は

存在せず、したがつて階級闘爭がおこる因がなくなる。博士が本當にこの「不朽の眞理」をみとめているなら、不斷の仇討關係をより所として、社會民主主義を固執する道理はたたない。もしやはり、この社會民主主義でなければならないというなら、それは例の三一致の觀念論的辯證法の概念いじりのためであり、執着のないはずの「無」え執着するという矛盾によるためである。

5　細工物の辯證法とそうでない辯證法

辯證法、これが田邊博士の哲學をつらぬく背骨であることは、いうまでもないところである。そこで、最後に博士が答えられたこの方法について一言しておきたい。

私は、例の民主主義・社會主義・社會民主主義の博士のいわゆる絶對無の辯證

法を、ただ概念いじりにすぎないと評した。博士はこれにたいして、そのように解されたのは自分の力不足のためで、はなはだ愧じるが『私の意圖が現實から離れた思考の型を案配するにあつたのではないことも、私にとつて動かすべからざる事實である』（九頁上段）という。私は博士の卓抜な思考力をいささかも疑うものではない。まして、その力不足などというふうなことは、博士においてあると思わない。博士の論文は、その意圖されるところをよくあらわしていると思つている。それにもかかわらず、私は概念いじりという言葉を使はないわけにはゆかなかつたし、いまでもそう考えている。

私が前の公開状を發表し、博士の回答文がでたのち、或る人が『君は概念いじりというが、むしろあれは現實いじりではないかね』と私に言つたものである。そう言われれば、その名ずけ方が適切かも知れない「種の論理」という博士が以前發表された論策のことを、ちよつと公開状のうちに私が書いた。これにたいし

て、博士はあれは國家存在の構造を明らかにしようとし、一般に社會存在の分析をして、個人の意味をも考えたもので、政治哲學の方は政治的實踐が課題であると言われる。そして、いずれの場合でも、種と個と類との正反合の關係付け方はちがつているが、恣意的にやつたのではない。『斯く觀ることこそ、主體の自覺を無視した機械論の抽象固定に外ならない』（十頁下段）と逆襲される。私があそこで、それを書いたのは、この恣意的なやり方をいうことよりも、もつと現實的な意味を考えていたのである。つまり、そのときどきの現狀に應じて國家主義讃美論にもなれば、また社會主義主張論にもなる變通主義について言おうとしたのだつた。尤も書き方があまり簡單すぎたので、その意は汲みとりにくかつたかも知れない。兩方の所論とも筋が通つているといえば言える。どちらも絕對無の辯證法である。例があまり俗惡すぎるかも知れないが、いわゆる西谷・高坂・高山それに柳田といつた諸氏の京都學派も、戰時中の「八紘一宇」論と現時の民主主義、

ヒューマニズム論とは、ともに道徳的エネルギーの理念においては筋が通っているというのと、まるで似ていないことはない。尤もこの例は、いま言つた通りの低級すぎるから、取除いてもいいが、とにかく天上的な原理はかわらないが現實的適用はひどく別異なものであるということは言つてもよかろう。

こう考えてくると、現實いじりという言葉がすこぶる生きてくる。材料はつねに目前足下の現實からとつてくる。しかし、それを取り扱う段になると、思辯の僧院のなかでこねまわすことになる。博士が現實々々と言い、實踐だ行爲だ、いな行だ、と主張せられるとき、現實に生活している博士自身の獲得された加工材料が、全く觀念的な有だ無だ、媒介だ、という頭腦内での仕事にだけ化してしまうこと、それがいわば概念いじり、或はヨリ適切に現實いじりというものだ。

博士の辯證法については、いままで書いてきたところで、ほとんど批評はすんでいると思う。そこで、今度は無を無視しては辯證法は成りたたないから『無を

忌避して有に執着する唯物論が徹せれば、辯證法でなく機械論を將來する』から、唯物論者たる汝、森は「大死一番」が必要であろうという勸告にたいして、まだその大死ができずに、唯物論の方に本當の辯證法があることを少し書いておきたい。

そもそも、自然と歷史とを峻別する博士の態度が物事をわかりにくくするのだろう。自覺第一主義がいけないらしい。ところが、これは特に、博士が哲學に身を捧げられて以來もつとも親近の間柄にあるだろうところのカント以來のドイツ觀念論の貴い家寶なのである。さて、自然史は意識なく、したがつて自覺なしにその歩をふみだした。少なくとも現在の科學が到達しうるかぎりの知識ではそうである。それより先きの過去の世界がどうだつたか。それは空想にぞくするし、現在、科學的に考える場合、そういうものは必要でない。この自然は變化發展して行つた。生物は無生物のあいだからあらわれてきた。人間はそれよりずつと

おくれてこの世の光をあびることになつた。それから、人間の歴史がはじまつた。こうした連鎖は無視できない。つまり、自然とつながりをもつことなしに、人間の歴史がでてきたのではない。自然の變化發展なしに、人間もその歴史も、その成立の由來を考ええない。このつながりの線からいえば一とつづきである。田邊博士も言われる通り、自然科學にも歴史性、すなわちその知識の深化發展があるから、その内容もその眞理もかわつて行くだろう。だが、いままでの科學がみんな嘘、間違いで、全く新しいものがとつてかわるなどということはありえない。それは、認識の本質からいつて、そういえるのである。

では、認識とは何んであるか。いかなる觀念論者も、われわれの知識が外部から何ものかがあたえられずには、その内容とするものをもちえないことをみとめないわけに行かないのだ。これは博士が「ざんげ道としての哲學」で、カントの物自體、フッサールの對象Xといつているものである。ところで、唯物論者は認

識とはこういう外物の模寫だという。この模寫が、從來の科學的知識を形ずくつてきたもので、それは種々な實驗によつて——自然科學實驗室の、實際の產業上での、社會變革、政治・經濟等々での——確證されてきて、眞理というものが築かれてきた。その眞理には榮枯盛衰があつた。生きのこらないものもできた。しかし、今までのいかなる知識もすべて、外物をちつとも正しく模寫したものがないというのは暴論であり、科學史はそんなことを相手にしない。われわれは科學を信用し、それにもとずいた立場を立場とするのである。そうすると、自然と歷史とは一とつずきにならざるを得ない。その發生と發展との過程をみずに、現在のように人間の意識が莫大に發達し、自然のつながりがもとめがたくなつている部面だけ切りとつてみて、自然と歷史との對立だとか、自然は歷史の抽象化だとかいうのが、すなわち觀念論なのであり、客觀的に變化發展してきた法則としての辯證法をもち合せないからなのである。

だが、こう言うと、媒介はどをする？　模寫説では實踐は説けない、と矢つぎ早やに問いかけられるかも知れない。

媒介についてまず言えば、まえに書いたことでもあるが、全く無はいらない。自然の個々の對立的矛盾と發展とには、物質が媒介している。人間の存在と意識とには、人間の身體、さらにいえば腦髓が終極的に媒介する。關係のつかないものというものを初めに想定して、それをつなげるのではないのである。だが、それは有の同一性論理だ、辯證法ではないといわれるかも知れない。その通り有の論理である。そして、同一性論理というのは、この有の抽象的一般的の面からながめられたときの論理である。それは形式的であり固定的である。例えば、物質一般に統一する面。しかし、實際に存在している物はこういう一般物としてではなく、これらをうちにふくむ個物としてある。個物は對立し矛盾し合う。運動する物體の衝突のように。これは、われわれがそれらを意識し觀念としてとらえな

くても、獨立に行われている。だから、有はそれぞれに、有にたいするだけでそれを媒介するのは無だと言い、こういう相對的な有では媒介から媒介えの無限の遡及だから、絶對無をもつてせねば媒介はついに成りたたないというのは、それは觀念的な有・無の取扱いにあるだけのことである。存在する物がそれぞれ相對的であることはたしかだから、限定されている意味で『……でない』という無はみづからに荷つてはいる。だが、これは絶對無という思辯の産物でなく、相對的な無である。こうして、存在たる物質は自分自身つまり物質の場面においてたがいに對立し統一（媒介）をもつていて、ここに辯證法が行われている。それだからこそ、辯證法的であることができるのである。そして、この思考の方面から逆に考えてみたものの一種が、博士の無の辯證法と名ずけられるもので、しかもそれが歪められている。

模寫說からは實踐は說明できないものだらうか。實踐とは決意による行動のこ

とであろう。模寫そのものだけをとつてきて、これはただ受動的で行動はなく、まして實踐はないというのは、それがないところで、ありはしないかと見つけているにすぎない。ないにきまつているのだ。しかし、模寫するということだけでも、ほんとうは、ただ受動にかぎられてはない。模寫するための實驗というのを考えてみればいい。それはとにかくとして、たしかに、模寫の性格は受動性を原則にもつているが、これはただそれだけにとどまらない。われわれの行動がこれを使うからである。ところで、まだ存在になつてこない未來は、模寫できない。だから、未來にかんする觀念はつくれないはずで、したがつて實踐をおこさしめる未來へむかつての目標がないから、實踐が說けないと言う。しかし、これほど物事を抽象的に、それこそ恣意的身勝手に考える仕方はあるまい。科學はその認識に依つて、未來がどのように發展するかの方向とその行程を豫知しうるから、認識であるのだ。將來にむかつて企圖をたてるのは當りまえである。博士のいう

通り未來の企圖によつて現在の行動がきめられるのだが、このきめる方の企圖は今いつたようにこれまでの認識からでてくるのである。すなわち、模寫された事態のうごきからである。精神がものを寫すだけで、その他の働きがないとするのは、唯物論の精神觀には緣のないことで、任意にきめた獨斷である。唯物論は一旦精神が成立してからは、それが精神といわれる以上は、當然それ獨特の働きのあることをみとめているのである。でなければ、精神が成立したということは無意味である。ただそれが間違いなく働くためには、外界の運動の法則にもとずかねばならぬ、理想型の人間を考えるのに、例えば翼をつけた人間などというものを想像しても役にたたぬということである。

ところで、博士は唯物論に實踐らしいものがあつても、それはものの役にたたないとして唯物論とその實踐方策——特に政治の——について、いろいろ述べてそれが人間性を無視していたり、社會構造を抽象化して、だから、結局方針をい

ろいろに變更して妥協するのだと批評する。これは、いつてみれば、東海道を西に走る汽車の車內で、走る方向と別の乃至反對の方向に人が動いたり歩いたりするのを、それだけとつてきて、根本的原則とちがつている、破綻である、人間性を知らぬ抽象だからだ、というに等しい。そのように動いている人は汽車全體からみれば、西え西えと移つているのである。しかも、その外部との關係からいえば、沼津は靜岡となり、靜岡は名古屋となるというふうに、變つて行く。この全體との聯關をみないで、個々の事象を批評すること、これこそ辯證法の相互關係の見方をすて、したがつて媒介こそそこにあるのに、それをおとしてしまつて、立論する非辯證主義である。

プロレタリアートの獨裁については、博士は、正面から答えられていないが、「社會黨と共產黨との間」で、前說を僅か修正されているが、（回答文とこの論文との間には、前者が六月十日にたいし後者が同二十日だから、その思想の根底は同じとみてよい）

強制抑壓の方ばかり強調している點は、「政治哲學の急務」とかわりが無く、私の批判も前回を根本的に變更する要はないと考える。

III 「絶對無」の威力はどのくらいか

1 現在の精神的課題

いま多くの人々の心のうちは實に複雜である。日々の衣食住のことがらについて、いかに多くの人がいかにさまざまに心をくだかねばならぬだろうか。しかもこうした日常直接の心勞のほかに、時にふれ折にふれて心の表面に出てくるのはどのような指針のもとにわが生活をたててゆくべきか、どのような生き方が正しくもあり、生きるに價するのか、といういわば精神的な懷疑である。生死の間をさまよつた戰爭の時期がおわつてから相當の時日がすぎさつている。そして精神生活の面でも日本民族第一主義や國家至上主義が、民主主義とか平等連帶主義な

どに席をゆずつて、後にしりぞいたようである。實際、わが國民の戰後の精神生活の成長には目ざましいものがあるといえよう。しかし、この目ざましさがあるにしても、まだまだ過去の影響が深いかげを心のうちにおとしており、これが新しのい局面に接した新しい生活の原理にたいして抵抗する。現實において、過去生活の原理は敗北し、くずれたにちがいない。このことは一應わが國のたれにもわかる。しかし、それにとつてかわる原理が、そう簡單に一義的に心の座をしめることはできないのである。

われわれ自身をそのうちにふくむ社會生活をみれば、これは戰時戰後ともにその基本的な組立は同じである。小作人は相かわらず小作人であり、勞働者は依然として勞働者であり、勤人もまた同じであり、雇主は以前同樣に雇主である。政治の支配はやはり以前に支配していた者たちと同じ層の者がやつている。社會生活——政治、これらに何か新しいものがでてきたかといえば、以上のかぎりでは

何もない。もちろん、戰後、世界全般的な人民解放の潮流——ポツダム宣言はその政治的聲明である——によつて、今後支配的になりうる可能性をもつ新しい社會運動——政治活動がでてきているのは斷るまでもない。この新しいものは今までも、また今でもその力をテストする狀態にあるのであつて、これが從來の支配勢力を壓倒するようにあらわれるのは、これかの課題にぞくしている。

こうして、過去から引きつづく社會關係・社會勢力と、信用を未來にかけることを求める新しい社會關係の約束・新しい社會勢力とが並存している。しかもこの並存はきわだつている。人々の心のうちでもそうである。「八紘一宇」思想はくずれても、依然として存する社會秩序にちなむ觀念は引きつづいている。だが、それだけですんでいるのではない。社會主義や共產主義についてはしばらくおくにしても、民主主義から耳を覆うことも目をそらせることもできないのが現狀である。古いものに全く身をゆだねきれないが、新しいものが「信用せよ」という

未來の約束も、簡單にはのみこみかねる。しかも、實際どちらも無視できない。いま多くの人々の精神生活での懷疑、生き方・生きがいなどということがらは、要するにこのような對立における動搖にもとずいているのである。

いうまでもなく、このような心の懷疑・生活原理の探索は、それぞれ個人の問題である。それぞれの人がみずからの心のうちに決着させるほかには、解決の法はない。しかし、これは答をだしてそれに納得するのが個人だということなのであつて、解答の過程ではひとえに個人のうちにとどまつている必要はなく、むしろそれでは正しい答はだせないのである。個人は自分の周圍から、社會から、解答に必要な材料をえてくる必要がある。だから自分自身の心のうちだけで思いめぐらすのが最上の道ではない。かえつて心の窓をひろく開いて、心の狹い部屋に外の光線と空氣とをいれなければならないのである。

2　田邊哲學の動機

田邊元博士は故西田幾多郎博士とならび稱せられるわが國哲學界の大家である。そして、同博士の謹嚴はひろく知れわたつている。この博士が、「政治哲學の急務」（「展望」四六年二月）や「社會黨と共産黨との間」（「改造」同年七月）の諸論文を發表して、警世の聲を大にしている。そしてその九月には、かねてから深い沈潛のうちに思索をこらされた新著「ざんげ道としての哲學」（發行月日は四月になつている）が世にでた。

いわゆる京都學派の人々は、思想上での戰爭犯罪人にあてはまる。それにもかかわらず、この方面の制裁がいまのところきわめて寛大らしくみえるので、かれらは相當に活躍してゐる。ことに恥しらずにみえるのは柳田謙十郎氏である。と

いうのは、その他同犯の人々が多少控え目になつたのかならざるをえないのか、どちらにしろ人目にふれることいくらか少なくなりつつあるのに、柳田氏はその控え目を心得ていないらしくみえるからである。それはとにかく、田邊博士はこれらの人々とは別のようにみられる。かれらの如くこつそりと軍の祕密機關に出入したり、言論界で騒々しくはしなかつた。このことは、同博士にたいして、他の京都學派の者にたいするより何十倍の信頼をよせしめる理由をなすにちがいない。彼は變節乃至便乘的にやつているのではなく、彼の眞實だとする立場を提示しているのであつて、絶えず深められつつある眞理の率直な聲が、そこから聞かれるだろう——人々がこのように考えるのは、別に異とするにはたりないようである。こうして、田邊元博士は戰後の健全なわが國哲學思想を荷う代表的人物としてみとめられているようにみえる。

さて、田邊博士はその新らしく深められた自己の哲學の立場を「ざんげ道」と

して特色づける。それでは、この立場はどのような問題乃至動機からでてきたのだろうか。

「ざんげ道としての哲學」の序の冒頭に、それについて書かれている。それによると、わが國家危急のとき、當局の爲すところすべて非なる狀態にあつて、『苟も哲學を學び理想を以て國に報ずる身である以上』『政府の忌諱に觸れても、……直言以て政府を反省せしむべきではないか、……他方に於いては平時ならば當然なるかかる行動も、戰時敵前に國內思想の分裂を暴露する恐ある以上、……自制』せねばならぬ、という板挾みの境地に惱み、しかも、この程度の困難に迷つて處理できぬようでは『私は哲學に從事する資格はない、況や哲學教師として人を導くことなど思ひもよらぬ、』かくて『最早氣根が盡き果てる思いをなし……絶望に陷らざるをえなかつた。』の行きつまつた境地が、ざんげによつて、全く新しい立場に導かれたのであるという（二頁）。

『今や私自身が哲學するのではない、ざんげが哲學するのである。……それが從來の哲學の否定せられた跡に、新しく生れて來た哲學ならぬ哲學である。哲學ならぬ哲學といふ譯は、哲學が一たび絶望的に抛棄せられそれの死滅した跡へかわりに現れて、哲學の目的とした窮極の思索、徹底的自覺といふ要求を滿たさんとするものだからである』（三頁）。

ここで、今から十年以上も前、昭和八年刊行の同博士の「哲學通論」から、哲學成立の動機とその立場とをとつてきてみよう。その動機としては、絶對に相容れない矛盾がまず問題である、つまりこれが哲學での出發點たるアポリアであつて、このアポリア——問題——を解くこと、すなわち主觀——客觀というような對立、これを統一させること、そういう立場を獲得するところに『絶對認識としての哲學』『絶對の反省、全體の認識』たる哲學ができあがるのである（「哲學通論」八頁以下、二二七頁など）。

「ざんげ道としての哲學」でも、哲學の論理的動機としては「通論」にいわれているところと同様である。例えば『理性の知はその二律背反によりて自己を突破し』すなわち矛盾し相容れない問題に對面して、その解答のために理性は超理性となり、いわゆる行信證なるしんらん的觀念を通して『理性の自律自由は自己の無を行信證する絶對批判「カントの理性批判にたいして――引用者」において自己を超越する。これ理性の死復活である。それは絶對無の現成として他力卽自力なるざんげ道に外ならない」（四五頁）

右にみられる通り、前後二つの著作でしめされている動機も、それが目指している哲學の目標も、二つながら同じ性質のものである。ただちがうのは、心理的な調子であり、ニュアンスである。前には『思惟はかかる個別的行爲における全體自身の自覺たるのである。道德の本質と認められるいわゆる「斷言命法」における自律自由は、この自覺によつて成立する。我々は道德において天地と一にな

るが故に自由を得るのである』（『通論』六八頁）。後では『私は過去の哲學生活の結果として自力の哲學的無力を悟らしめられ、今や全く自己の據るべき哲學を喪つたのである。』かくて『私は絶對轉換せられた空有として自らをただ絶對の否定媒介としてのみ肯ひ、隨順的に自己を自然法爾にはたらかせるのみである』「ざんげ道」（二八頁・三〇頁）。そこで以前、重きを加えていた道德・倫理というものが、後には宗教に下屬するものとなる。『自らの有限無力をざんげ告白する倫理の相對存在は、すなわち絶對の媒介として宗教の絶對無の現成する所緣となる。……倫理の主體としての有限相對の凡夫衆生が、一般に絶對と媒介せられて、その愚凡のまま神佛のはたらきに攝取せられその協力者として活かされる途は、ざんげを措いて外にはない』（二二六頁）。

さきに自力聖道門の行者だつたのが、ここに他力易行門に歸依したという當人自身の心理上のちがいが生じきたつたにしても、いずれの門から入るも佛教が佛

教であるように、田邊氏の哲學も原理的には別個のものになつたのではない。重ねて次ぎの言葉をあげておこう――『超越的全體〔つまり絶對者――引用者〕は、……ただ相對を媒介とし、それの否定を通じて絶對否定的にのみ自己を實現する無として絶對である』（「通論」二二五頁）。また『もと絶對は無であつて有であることはできぬ。有は無に對する相對として絶對たる能はざるが故である。ただ無のみ絶對轉換として有無の相對を超えた絶對たることができる。有はただその否定契機としてそれの媒介たるに止まる』（「ざんげ道」二九九頁）。しかも自力・他力についても『私は私のざんげに於て行信證せしめられる所が、構造上聖賢の道に比論的に一致することを、見性悟道の核心に就いても主張したいのである』（同上、一四六――七頁）。

以上において田邊元博士の哲學について、基本的な性格が一通りうかがい知られると思う。氏自身は新著において力をきわめて、從來の哲學の放棄と、全く新

境地の哲學の樹立を說くのであるが、實はそれはざんげという心理過程を通るということだけであつて、その他では氏が從來とも眞實とみなしていたものは何一つ變つてはいないのである。

かつて道德的行爲によつて突破された矛盾が、今度は矛盾のうちに窮死して、全く自己をすてることによつてのみ、それから超脫しうるという。そこで、絕對者にいたる道が、このように二つに分かれる根源はどこにあるのだろうか。田邊博士によれば、それは聖人賢者と痴愚凡夫との差にある。選ばれたる人々は自力門で行くがよい。だが、一般の衆生は易行門によるほかはない。ところで、氏が『愚凡私の如きもの』という自覺をえたのは、この「太平洋戰爭」の過程においてであつたことが序文にみられる。哲學それ自身の矛盾・二律背反から、かような意識がでたのではなかつた。なぜなら、この點でなら「通論」を書いた當時すでに絕對自覺をわがものにしており、それによつて矛盾・背反は片ずけられてい

るのだから。ただしかし、このような、以前には聖賢的ともいう立場が現實には自分の足もとにくずれたように感じたのは、結局、氏のこの戰爭にたいする態度決定が不徹底だつたのによる。時の勢力に威壓されて正論をあげえなかつたというのが主要なものである。そこで、苦しみに苦しんだあげくが、ざんげに道がひらけて、要するに『救はれた』というのである。そこで「ざんげ道」えの轉換は社會的な起原をもつわけであつた。愚者とか凡夫とかいうように、田邊博士はもつぱら個人の心的狀態の方ばかりに重點をおいて考察されるが、それは見方をかえれば、その人間の社會的に無力だということにほかならない。自分と社會との關係がついていずに、自分の心の計量は實はありえないだろう。しかも、この關係は直接に社會一般と一個の自分との關係ではない。個人にはその職業とかその生活狀態とかによつて、結局、現在の社會では階級的な所屬があたえられる。これは、どんなに學校で秀才だつたところで、從來の農村では小作人の息子なら、

地主の愚鈍な息子にやがておさえられてしまい、一方は旦那さまとして力の所有者であり、他方は小作として無力者になるということである。

ところで、田邊博士の自力主義と他力主義との關係も、たんに全く氏自身の個人心理の問題ではなく、むしろこの社會的階級的な關係をもつことに注意しておかねばなるまい。尤も個人は階級的な條件を通して社會全般につながり、個人の思惟や決斷というものも階級的な規定をうけているのだといつても、それは一階級中の個々人が全く偶然的であつて、他の人と取つてかわつても一向かまわないということを排除するものではない。つまり、個人は自分では意のままに考え自分の判斷に從つて決定すると思うであろう。その意味で、個人は必然でなく偶然であり自由である。しかしこれと同時に、一階級の行動にしても意識にしても、このような自由偶然な個々の現象を通して、みずからの必然のうごきをしめす。偶然なるものが一方にあり、他方に必然を貫徹する系統があるというのではなく

て、二つのものは組合されているのが事實なのである。個々の工場で、ある個人がなにか機械の改良をする。それは個人にとつては、自己の自由な意志で偶然的になされたものとみられるが、そのような技術上の改善というものが、實は資本主義にとつての效率のいい再生產のためには要求されており、したがつて必然的に生じてくるはずのものなのである。こうして偶然と必然とは結びあう。筋道がわきに行つたようだが、實はいま私の問題にするのが田邊博士のざんげ道ぇ轉換した過程に社會的原因があり、その意識上のあらわれとして、それがみられることを考えるためには、この註釋的文章も必要である。で、それに簡單に答えてみれば、個人と階級との關係の仕方についていま上に述べた點を考慮にいれて、こう言えると思う——かつて昭和八年當時はわが帝國主義政策が滿洲の略取となつてあらわれ、それはついで北支えの蠶食となろうという野心に燃えた今度の侵略行動の初期にあたつていて、わが支配階級もそれにつずく小ブルジョア層その他

も、いわば大いに氣負つていたのである。ところが「太平洋戰爭」の末期になると幻滅が生じてき、野心はぐらつき、ふくらみ氣負つた心構えはしぼみだした。これを痛切に感じたのは、不安定な生活に心をくだく小ブルとそれにぞくする知識層であろう。矛盾を突破する道徳的行爲の自力は、矛盾に隨順してざんげに身をまかせる他力えの轉向になつた。だが、敗戰の過程とその結果とは必ずしもすべて消極的なばかりではない。從來のファシズム體制の解體は、その他面には一般人民の解放である。田邊博士の哲學にはこの積極面はでていない。その立場をこうした變動のどこにうちたてるかに從つて、氏の哲學の性格もきまる。では、どのような社會階級がその哲學によつて代表されているだろうか。それは、ここでもう察せられるように、小ブルジョアジーだと思う。「ざんげ道」えの心理的轉換に、それがみられるのである。

3　絶對的立場の相對性

道德的行爲によつて絶對者の壘に達する勇しい戰士が、『愚者凡人たる私』という弱々しい巡禮者にかわり、人々の同情と喜捨を期待するようになつた。しかし、これは自信の位置の變化であつて、そのよつて立つ哲學の立場そのものは相變らず、絶對無の立場である。それは、哲學が絶對者と相卽する自己自身の自覺によつて成立するという絶對主義にほかならないのだが、實をいうとこの絶對主義こそ、おそろしく相對主義なのである（この關係はあとでわかるであろう）。尤も『絶對と相對とは相卽表裏の關係』だとは、氏のどの書のどこにも見出されるほどの慣用句になつているが。

それにしても、世の有爲轉變にかられて、賢者の位置にあつた人を、凡愚の位

置に身をおとさなければならないような破目にいたらせた『絶對無の絶對辯證法の絶對現實主義』（例えば、「ざんげ道」三一八・二五二・三〇六頁）とは、一體どんなに絶對的にたよりになるものかどうか。

われわれは、田邊博士が二律背反とか矛盾とかとして問題的に提出し、その解決を哲學の課題とするとき、この問題がどんなものかについては、既にいくらか知識をもつている。それはおしつずめれば主觀と客觀・存在と思惟の間に介在する矛盾であり二律背反である。そしてこの解決策が、絶對と相對との間の關係ずけを要求して、それが果されることですべてが豁然と答えられるのである。だから氏自身の言葉でも『主觀客觀統一の立場が要求せられる。……それは實在觀念論ともいふべきものであつて、主觀と客觀との對立を絶對否定的に統一するものである。これを絶對反省といつてよい。これが……哲學の立場とした絶對自覺である』（「通論」九六頁）とあり、『觀念論の人（或は心）と、唯物論の物とは、ざ

んげ道的媒介論の行によつて媒介せられねばならぬ。前二者の相對的有は、後者の絶對無に媒介せられて行的契機として自立性を得る」（「ざんげ道」三〇七頁）ともある。

ここでみられることは、いろいろ言われているが、問題の結着するところは觀念論と唯物論とを統一した、その意味で何ら對立をもたぬ絶對的立場をえようとしていることだということである。實際、これら二つの立場のうえにでる立場があれば、たしかにそれは絶對的なものであらう。だが、こうした絶對的立場が田邊博士の方式でわがものとされても、それはただ心的效果をあたえるだけで、世界全體はきのうと少しもかわりなく、絶對的立場にはいるはずの人間に向つて存在するのである。いま上に引用したばかりの句をごらんなさい。『絶對無に媒介せられて行的契機として自主性を得る』とあるように、觀念論の心も唯物論の物も別になんの變化をへる必要もない。事態はなにもかわつていない。ただ、かわつ

たのは「ざんげ道」の行者にとつてだけである。彼にとつては、心や物は『絶對無に媒介された行的契機』なのである。そう解釋されようがされまいが、觀念論者も唯物論者もそれぞれ自分のすきなことを言つたり行なつたりするだろう。かの行者にとつては、それもまた『行的契機』なのであり、その意味で『自立性』をちやんと得ているのである。これはいわゆる世間で「屋上屋を架する」ということではなかろうか。絶對無の哲學があらわれようがあらはれまいが、實際の事態には少しのかわりばえがない。ただ、その立場にあると思う人間だけが、深刻ぶつて絶對辯證法の否定したり媒介したりする双眼鏡で、世間をながめている。この眼鏡にはかかわりなく、世間は自主的に動いている。

そんなことなら、何んのかのと理窟張つて主張する要がどこにあろう。絶對無の哲學、これは物好きな思辯家たちの心のもちようを教えるにすぎない。これなら、別に觀念論の一變種たる以外になにもかわつたことはないのである。絶對無

の哲學は、主觀と客觀・存在と思惟などの絕對的な對立物に、それぞれ正當な解釋をあたえ、やたらにその權利をおかすところがない、すなわちかかる矛盾關係を解いてしまうと共に、兩方の力を生かしているというのが建前である。だから完全な立場というわけである。

しかし、カントの觀念論にしろ、ヘーゲルのにしろ、またバークレーの主觀的といわれる觀念論でも、客觀・存在の側の權利を全く無視した論などはないのである。それぞれ、個々の人間の心からは獨立で、それがどうにもすることのできない客觀・存在をみとめない哲學など、どこにもないのである。ただ、そのみとめ方が問題なのである。ところで、觀念論はどれでも、精神・思惟・意識といったものが第一次的で、物質・存在といった方は第二次的だから、後者は前者に規定されるという根本的規定をはなれない。主觀と客觀とは對等ではないというのが、その特色である。田邊博士の無の哲學は、この兩者を對等にみとめるかのよ

うである。それなら、これは觀念論ではあるまい、といえそうである。ここで『主識なくして客觀なく、客識なくして主觀なし』という句は、古典的ドイツ觀念論者らの使いふるされた言葉だつたことを思い起してみる必要はないだろう。そんな言葉をいつても、主觀の側・精神の側が第一次的だつたことは、もう檢査濟みだからである。田邊博士の場合はどうだろう。『存在と論理の合一は、辯證法の對立的統一においてはじめて可能とせられる』というのだが、『その場合に根柢となるのは全體の絶對否定的自覺に外ならない』とせられ（「通論」一八六頁）、『自然は歷史の契機としてのみ成立する抽象的存在にすぎざる』ものと解せられる（同、五八頁）。それは、『かかる無を原理とする絶對轉換の世界は自然でなく歷史の世界である』とも言われるのであつて、自然の世界は有にもとずき『それを支配する論理は同一性の論理』で、辯證法論理の一面を抽象したものだから、具體的な世界なる歷史の一面をなすにすぎないことになるのである。ところで、田邊博士に

よれば歴史とはまるで、觀念世界の出來事にほかならないから、自然はこの觀念界の一抽象であるので、觀念にたいして外的なもののようにみなされるというのが落ちで、何か仰々しく辯證法だの、媒介だの、絕對卽相對だの、否定卽肯定だの、と說きたててみても、はじめから「自覺」のうちにしか成立しない「無」をもとにしてゐる以上、衣裳をかえた觀念論に落ちつくのである。氏において歴史がどんなに考えられているかは次ぎの一文がこれをしめしてゐる——『かかる循還的發展〔過去的な事實が不斷に理想によつて更新されるという關係——引用者〕の絕對無的永遠の自覺が歴史に外ならぬ』〔「ざんげ道」一一二頁〕。ここでちよつと注意をむけておけば、自覺ということは、意識されるものが意識するものと同一であるところに成立する現象である。だからその意識內容はすなわち意識される存在にほかならない。自覺によつて哲學を成立させようとするのは、したがつて、その觀念論化をやつている以外にありようはないのである。私は田邊博士の哲學を無

理に觀念論にしたいとは思つていないが、氏自身の哲學の方で觀念論たることを規定しているのである。こういうわけで、田邊博士の哲學は絶對の王座をしめる資格のないことがわかつた。

私は、田邊博士がその謹嚴さをもつて、自然が歷史——これは氏によれば人間の歷史よりほかのものではない（ざんげによる歷史というものは、他のいかなる存在物にとつても作りえないだろうことは明かだ）例えば一一三頁をみよ——の抽象だつたり、その一面だつたりする主張をよむと、一種の喜劇的なものを感じ、氏に同情をよせたい氣がする。これは氏にたいしては失禮きわまりないことにちがいないが、あれだけ徹底的に考えられて「無底の底」までつきつめられ、絶對の無をさがして獲得された氏に、人間の意識の成立が、地球の發生後いく千萬年たつてからであり、そのまえには自然の發達史があつたばかりに人間もあらわれでたという知識をどう解するかを、たずねてみたいのである。氏はあまりに深く論理や思

惟をきわめていたので、日常觸目するような事物のことを忘れていたのではなかろうか。口をひらけば、『主體に媒介された』認識としてしか自然科學の認識内容を考えない氏にとつては、人間存在以前の自然史というようなものは、まるでその實在する權利をなくさねばならないようである。それはたかだか、假定としてみとめられるにすぎないであろう。絶對無は人間存在以前の自然史を成りたたせてくれはしないのである。絶對無は人間存在によつてはじめてあらわれるものだからである。何もかも人間の「自覺」がはじめである。こうなつてみると、物々しい哲學が、何かあつけない幻滅をあたえる結末になるではないか。

そこで今度は、絶對無などという實はたわいのない觀念が、なぜそれほどまでに威力があるように考えられ、貴重なものにされたのかと尋ねたくなる。ここで注意しなければならないことは、絶對無の哲學だとか、絶對辯證法の哲學だとかで、絶對的立場がえられても、それが實質的にわれわれのいかなる方面の認識も

進められたり擴大されたりはしないことである。いろいろ解釋がえは行われるであろうが、それは科學に實質的なプラスをあたえないことは明かである。實質的プラスは新しい觀察とか實驗とか材料の蒐集とかによらねばならないからである。では、實質的には何んにもならぬものが、なぜ必要とされるのか。それは心の問題としてである。例えば、觀念論も唯物論も、そのままの狀態で存在をみとめられながら、兩者は無において統一され、その限定として成り立つているといえば、それで何らかの滿足感をうる人がいるのである。觀念論を堅持する自信のない人、それでいて唯物論にたつて觀念論にむかつて闘う心構えができない人、そういう人々には絕對無は意義がある。實は觀念論にほかならないこの哲學が、觀念的に、矛盾對立の統一、第三の立場として尊重される。

それでは、こういう意識がどこに育つのかといえば、中間的存在としてのインテリとそのぞくする知識層であることは明かであろう。——もつとも絕對的な哲學

はもつとも相對的な立場に成りたつている！――

4　心の持ち方としての辯證法

それにもかかわらず、人々は次ぎのような言葉に、意味深長なものがあるように感ずるかも知れない――『ただ行が信によつて他力隨順的に行われることにより自ら生かされ復活還相せしめられることが證されることに於て、無が自覺せられるのである。これが死に於て生き、生きながら死人となりて行ずるといふことの意味である。それに於ける無の自覺は、ただ行信證あるのみである。自己が有つてする自覺でなく、自己が無くなる自覺である。……』（「ざんげ道」一九四頁）。これに似た句は、この著の全巻どこにも見出される。行信證とか、死して生き、生きながら死人となり行ずるとか、自覺の主なき無の自覺とか、こういう觀念を

つなぎ合せるのが、田邊博士のいう辯證法である。

氏が辯證法を特徴づけている言葉をあげてみると、こうである、――『思惟をはなれた存在も、存在をはなれた思惟もなく、また思惟において自覺せられざる存在の矛盾も、存在に制約せられざる思惟の分裂もない。對立と統一とがあくまで對立しながら統一せられて全體を貫くのが辯證法的構造の本質である』(「通論」一九一頁)。またいう、『いわゆる主觀の精神乃至思惟にも常に客觀の自然的物質的存在が契機として入込み、同時にいはゆる客觀の自然的物質的存在にも隈なく主觀の精神乃至思惟が貫通するのである。この全般的なる對立の統一がすなはち辯證法を要求し、それが全體的なる絶對自覺の原理となるのである』(同、二〇一頁)このどちらの引用文をみても、落ちつくところは、自覺における對立の統一ということである。このことは「ざんげ道」の方でも同じである。例えば『辯證法の綜合においては、聊かでも對立が直接に消滅せられることはない、あくまで對立

が窮盡せられるのである。その極、對立に死に切る隨順乃至諦念が反對に生の方向に向け換へられて對立を超える。……ただ大悲の行信によつて統一を證し自覺せられるものが無である』（一五七頁）、『實に媒介こそ辯證法の核心をなすのであつて、絶對媒介が絶對知の論理たる所以である。絶對無は行の媒介的統一に卽してのみ自覺せられるといはなければならぬ』（三一九頁）。

これらのことから明らかになるのは、辯證法はわれわれ人間の意識・思惟をまたずしてはありえない、ということである。要するに辯證法とは、われわれが自分らにとつて外のものと交涉し、その交涉における對立對抗關係をなんらか和らげ、宥和して、統一のもとにながめようとする仕方、いなそういう心的狀態をつくる考え方にほかならない。もちろんこの統一や宥和は、われわれの自己の心的狀態のうちに釀されるのであるから、その心のそとで、その交涉關係が實際にどうなつているのかには無關係である。なるほど、さきには道德的行爲といわれ、

後には行信證の行が重くみられ、實踐のモメントが、その思想のうちにもりこまれているようにみえはする。しかし、これについては更に後で述べたい。

この辯證法の特徴は、さらに、媒介こそが辯證法の核心だというところにみられる。はじめに二律背反とか絕對矛盾とかいうふうに、對立物は直接にあたえられている（「通論」一八九頁を參照）。それを統一に媒介するのが辯證法だつたのである。そのかぎり、辯證法は事物の內的な論理ではなく、そとから附與される論理とならざるをえない。「自覺」がここに持ち出されてきて、そこに內面的統一の論理という權利を請求しようと試みるにしても、それは今うえでみた通り、そうする限りではただ心的狀態としてのみ、主觀化の方向においてなされるだけで例えば思惟と存在といつた對立において、兩者を內面的に統一してはいない。むしろ、田邊博士にとつては、外的に辯證法論理があたえられて、その結果、統一が內的に、つまり主觀的に（自覺）なされるのを願つているのであろう。さもな

いと、無の辯證法が成立せず、有のそれになつてしまうだろうからである。無は主觀の自覺においてでなければ、あらわれようがないからだ。そこで結局どうなるかといえば、言葉の手管をどんなに使つても、事實においては一切の焦點が、個人の心理に結ばれることに落着する。次ぎの言葉を讀まれるがよい――『かかる無の轉換點として行的に永遠の現在を信證する個人の自己が、すなわち實存の主體であるから、實存は却て無に根柢附けられ無の現成たるものに外ならない』（「ざんげ道」三四三頁）。

これから生じてくることは、事物の發展というものが無視されてしまうことである。個々の人々の心理的變化はありうるであろうが、事物の客觀的發展はない。辯證法は發展の論理ではなく、ただ統一の方法でしかない。心理にあらわれる個々の辯證法的統一の自覺は、それ自體すでに絕對的なのだから、この點で辯證法的發展というものはないのである。ただ、絕對自覺という形式にもられる內

容上の個別性によつて變化がみとめられるだけであろう。そして、こういう變化が歴史なのであつて、この見方では、歴史は前後を通じた發展の系列ではないのである。『循環的發展の絶對無的永遠の自覺が歴史に外ならぬ』（「ざんげ道」一一二頁）と言い、『歴史の世界は有限な焦點距離を以て相對する一双の焦點をもつ楕圓の無限多を、その切方（或は觀方）の傾斜に從ひ多樣なる切斷面（象面）として展開する楕圓體の回轉に比されるであらう』（同、三四三頁）と說いているのは、全くそれを裏書きしている。

ところが、われわれが自然と社會との現象からえてきた知識、科學は、自然も社會も、不斷に變化發展する運動のうちにあり、その運動の形態が、その方式がいわゆる辯證法的發展においてなされているということを教えるのである。すなわち、かような知識の成果からえてきた事物の變化發展の方式を辯證法というにほかならない。もちろん、そこには媒介のない個々孤立的な事物をみとめない。

すべては相互の聯關のうちにおかれ、全體的に統一的にみられるが、それとともにそのうちにはつねに變化し消滅し行くものがあると同時に、成長し發生しつつあるものがみられる。そこに全體の統一のうちに矛盾對立がみられ、消滅と成長との對抗爭闘がある。矛盾は統一のうちにあるのであつて、この矛盾によつて統一は、さらに新しい段階えと進展するのである。なるほど、こういう發展が事物のうちに實施されていることをみとめるのは、われわれの意識であり思惟であるにちがいない。しかし、みとめられる運動は、われわれとは獨立に行われるのである。われわれが辯證法の型によつて自然や社會を構成するのではなくて、自然や社會が辯證法の論理を形成せしめるのである。辯證法は自覺において定着せしめねば無意味だという田邊博士の見解は、辯證法の主觀化であり、矛盾對立をそれにたいして外的なものとし、かくて發展のモメントはこの矛盾對立からえられずただ統一の自覺の永遠の循環だけがみとめられるにすぎなくなる。結局、それ

は事物の知識が教える辯證法の否定であり、それは少しも辯證法の名に價しないのである。

事物の論理でないとすれば、それは主觀の思辯にほかならないだろう。それが田邊博士のもとでは「無の辯證法」として、何か意味ありげな饒舌となつてあらわれているにすぎない。それに何か深みがあるように思わしめるのは、空な觀念に辯證法らしい外形をあたえ、思辯の渦のなかに人を誘いこむからである。だがそれは何も生産しない。

5　無行動を說く實踐論

いな、生産しないことはない。「通論」が辯證法の中心契機として道德的行爲をもつてきていることは言うまでもないことだが、「ざんげ道」においても、行爲

の意義は減少していない。『ざんげ道は倫理を現成公案とするものであるから、その否定的轉換によつて還歸せしめらるる肯定の立場は、還相報恩の存在として倫理的世界であり、その建設は歷史の內容を形造る』（一五四頁）。

絕對は『相對との媒介において自らの絕對無性を實現するものとして、相對の自立存在を自發的に根柢附ける原理であるから、それは愛に外ならない。ところで愛は無我でなければならぬ。すなはち愛は無である。同時に無は愛である』（『ざんげ道』三二〇頁）。

しかもそれは『民衆の倫理は兄弟道であり、その信仰は兄弟法門であるといつてよからう』（同、三二七頁）。

還相報恩の行をなすこと、そして相對たるわれわれが絕對無から『死復活』して自立行動する本源にあるのは愛であり、この愛を行ずるところに、ざんげによつて一旦死してよみがえつた人間のあり方があり、そのあらわれる仕方は長幼の

秩序をもつた兄弟道だということ。なるほど、これらはどれも倫理道徳の教えであろう。ところで、ざんげを身にしみて深く體得している田邊博士は、これをどのように實踐するのだろうか。理論と實踐との相卽をしめす必要があろう。それはこのように示される――『勿論私はざんげが我國民の行くべき途であることを唱へても、決してざんげ道としての哲學を他に强ゆるものではない』（「ざんげ道」序一四頁）が、しかし『熱意を以て說くとき、多少の困難あるもこれを說得すること必ずしも不可能でない筈だ』（「展望」四六年三月號一九頁）という方法によつて還相報恩を行ずるというわけである。

だが、田邊博士は實際にこういう大衆の說得や資本家たちえの說教をやつておいでなのであろうか。おそらくは、それは自分の任でないとされているであろう。では、それは誰れの任なのだろうか。それは誰れでもよい、田邊博士の說に感激した人々のうち幾人かが、說得行に志すかも知れない。資本家たちもその話

をきいて、たいへん結構、とうなずくだろうが、かれら自身はざんげの行者などにはならぬだろう。田邊博士は、戰後、わが國民が一樣に無一物だとみているがこれは全く非現實的なみ方で、そのかぎり資本家は說得されえないことになるのだ。なぜなら、この說得行は全國民無一物を前提して實現可能だというのが、氏の論理だからである。それでは、どうしたらいいのか。『他に强ゆるものでない』が、やがてみとめられて行くのをまつことになるだろう。

ここに、このような思辯癖哲學の害惡があるのである。現在、人々は正しく或いは充實して、迷うことなく生きる道を求めている。これは人々の精神生活の問題といえる。だが、實をいえばたんなる精神生活だけの問題などはないのである。それにしても、物質的な日常の實生活とは別に、ちがつた領域に精神生活をたのしむことは、全然ありえないものでもない。これは實生活と精神生活との間のむすびつきが、種々な條件によつてゆがめられているためにおこるもの

であつて、正常なものとはいえない。いわゆる現象とはちがう假象という關係である。こういう正常的關係をゆがめる條件は、現實の階級社會ではつねに存在するのである。階級社會では支配階級のイデオロギーが支配するということは、すなわちそれに對應することだ。抑壓階級がみずからの解放の思想でなく、抑壓のための思想にやすんじているのをいうのである。そこで、田邊博士の「ざんげ道」も或る種の眞摯な人々に迎えられ、うけ入れられて、かれらの行を說く哲學說にかかわらず、無行動のうちに思辯の夢をむすばせるだろう。

それもそのはずなのである。その歷史哲學がもたらすところも右にみた以上にはでず、せいぜい、從來の社會秩序がたもちつづけてきたものを、無の自覺を通して再確認することなので、新しい行動はでようがないというのが、その結論だからである。つまり、田邊哲學は決して先きをみないのだ。いつでも現在にまでのびてきている過去と結びつく。田邊博士がハイデッガーから採用したお好みの

「被投性」（過去）と「投企性」（未來）との關係は、緒局、前者が個人（實存）を通して後者に內容をもるということだけである。その點を理解するなら、「太平洋戰爭」の前にすでに「大東亞主義」が唱えられてきた際、昭和十四年の京都帝大での氏の講演「歷史的現實」のうちに『意志をもつて種族を人類に高める個人は種族の中に自己を否定することにより或る意味で個人にたいする種族をも否定して、人類の立場に自己を復活するのである。それと共に種族も人類の立場に高められる。個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によつて生きる。その限り個人がなしうる所は種族のために死ぬ事である』（同書、八一頁）と說いたり、『日本の文化は排他的・閉鎖的でなく統一が開放的な意味をもつている。これがいろいろ難しい解釋のある八紘一宇といふ言葉の意味かと考へます。これは單なる當爲や理想ではなく、日本の國家が現實自分の中に實現してゐる所である』（同九一——二頁）という言葉も、その當時の被投性を考えてみれば、一體どんな意味合いに

なるのかがわかると同時に、そういう歴史的現實では、この無の哲學はちやんとこうした現實を、無自身の限定として受け入れるに足りることをしめしている そこで、現在の被投性によつては、こう教えることになるのも當然である——『ざんげは今日世界歴史の諸國民に課する所である。ざんげ道は歴史の轉換期たる現代の哲學として必然の意味を有する。諸國民がその立場においてざんげを行じ、それを通じて兄弟性の社會建設に進むことが歴史の要求であらう』)「ざんげ道」三四七—八頁)。

6 むすび

私はまだ、田邊博士のいうところの「種の理論」による社會存在論や、獨創的な社會民主主義の哲學にも言及しないでいる。* さらに、ざんげ道としての哲學と

いう、そのざんげについても立ち入つて語つていない。しかし、ここまで來てみれば、そういうもろもろの內容について一つ一つ說き及ぶ必要がないように思う。源が片ずけば末はおのずと片ずいてしまうだろうから。

＊ 本書（Ⅰ）（Ⅱ）に社民哲學について關說している。

さて私は最後に、田邊博士の小ブルジョア的哲學について、あと一言しておこう。＊

＊ この點については、さらに本書（Ⅲ）を參照されたい。

小ブルジョアの意識は、全くブルジョア的にはなれないが、さりとて勤勞者の側のものにもなりきれない。それらが分裂し對立抗爭の形をとればとるだけ、自己の不安定を感じ、そこに何らかの調停をえてこようとする——二つの矛盾對立を統一する絕對無の實在觀念論という立場。しかし、その調停論は、現實の狀勢に應じて或るときは一方に、また或るときは他方にかたむく。だが、基本的にはそ

の調停論を保持しつづけるが、實はそれは本當の黄金中點などではなく、ブルジョア的内容に歸向するものである。日本帝國主義への奉仕ののちに、國際主義・民主主義への贊成に轉換し——しかも「社會黨と共産黨との間」というような急進的にみえる言辭を弄しつつ、そこに説かれる内實は愛による協調主義で、言葉のうえでのブルジョア的社會政策排撃、社會民主主義主張は、實際にはブルジョア社會の保存になつてゐる、等。

しかし本當のところは、小ブルジョアもそれにぞくする知識階級も、今こそ自己の中間的立場を見きわめて、過去えではなく未來へ自己の生活を合流させるときなのである。というのも、過去は決してかれらを救う力をもたないからである。だからこそ過去へと後退しているわけでもあるのだ。というのは、未來へ合流させれば、小ブル、知識層の從來の特權地位はなくされるので、これをすてまいとすれば、救いのない過去にしがみつき何んとかして生きのころうという心理

がもやされるからである。みずからを救うには、實は、自己舊來の地位を清算することが必要なのだ。以上のことがわかつてみれば、一切の小ブルジョア的イデオロギーにたいする清算が目前の課題になる——もちろん、そのイデオロギーの影響はこの階級だけにとどまつていない。——哲學者でありざんげの行者として立ちあらわれた田邊博士の哲學にたいする批判も、その役割の大半はここにあるわけである。人々は心の窓をあけて、外光と外氣とを入れることを忘れてはならないだろう。これがすべて、事々しくはみえてもマヤカシな思想を、解毒させる療法である。

Ⅵ　中間層のイデオロギーとしての社會民主主義

——戰後の田邊元博士の社會的立場について——

1　インテリの自覺としての歷史

インテリについては、いろいろの議論もあるが、その社會的役割、とくに社會の變革期においての役割に、相當重要のものがあることはみとめられねばならないであろう。これについて田邊博士は言つている——『知識階級は、むしろ有產階級から出で、この無產階級解放の闘爭に身を委ねるものを含む。すでに第三階級解放のフランス大革命の指導者に、多くの貴族出身者があつたという事實は、此間の消息を暗示するものでなければならぬ。社會主義に立脚して無產階級解放

の實踐に參加することは、今日の知識階級の義務なのである』（社會黨と共産黨との間、改造七月號）。この解放の實踐としてインテリは何をなすべきなのであるか。一般國民が自己の解放にむかつて覺醒し熱意をいだくためには『知識階級は先ず之を指導することに、友愛連帶の責務を感じなければならぬ』（政治哲學の急務、展望四六年三月號）。すなわちインテリは解放のための指導者として實踐するのである。だから、共産主義がアリストテレス以來、今日でも『知識人の多數を獲得すること困難』（同上）なことや、社會黨が科學的に徹底しないと『とうてい知識階級の支持を得ることはできるものでない』（改造、四六年七月號）というふうに、いちじるしくインテリの重要さを强調するのである。インテリがどう動くか。これに無產階級の解放の運命がかかり、新日本建設の前途がゆだねられているようにみえる。これは、田邊博士のインテリの社會的役割にたいする特に注目すべき點である。

しかし、だいたいインテリのおもむく方向は文化主義である。というのが、また氏の見方である。この文化主義というのは『世界の藝術的形成に自ら陶酔せんとし、政治經濟の現實問題を等閑視』するものであり、(展望、四六年三月)、そのかかる所以のものは『文化主義は内的外的特權階級の世界觀であつて、民衆の與り得る所でない。愚者凡夫にして而も無產、生活に血の汗を絞らねばならぬ民衆の安心は、別の世界觀を要求する』からである(ざんげ道としての哲學、三三二頁)。それでは、どういう世界觀がでてこなければならないか。それにさきだつて、まず文化というものについて考えてみよう。氏によればこうである——『國家』をとつてみるとき『その媒介的統一の調和的側面をその表現内容に即して持に文化と規定し、それに對し對立抗爭の轉換的側面を政治というのである。文化と政治とを媒介する個人の行爲が倫理に規定せられ、その二律背反の危機が轉換的に統一せられる他力行信が、宗教に外ならない』(上揭書、三三一三四頁)。文化は『直接

それだから、文化主義者のように文化の面ばかりみていてはだめなのであつて、政治が考えのうちにいれられ、そして文化と政治との對立――なぜなら一方は調和的なもの、他方は對立抗爭的なものだから――を宗教にうらうちされた倫理をもつて實行する個人があつて、ここに國家はその本質を發揮することができる。これは個人主義を主張するのかといえば、そうではない。それは宗教がそうでないように規定しているのだというのが、氏の見方で、これはあとでふれることにしよう。それにしても、こうなつてくると、關係は國家と個人との間に直接つくらしくみえてくるが、氏の場合ではそこにいわゆる「種の理論」というのがでてきて、國家は種的存在として世界という類的存在と個人という個的存在との媒介物となるのである。で、國家はこの論理でゆくと個人對世界の關係を媒介して、ここにいわゆる『神の國』なるイデーを實現するものとなる。理想的國家とはそうしたもののことである。だが、その力動的な働きは個人のするところだから、

的形成の內在的發展たる生の肯定』だ（同、三〇五頁）とも言われているが、とにかく國家の一側面として文化があつて、それは生の肯定として直接的形成という形であらわれてくる。文化をそのうちに養つている國家というものは、その本質から考えると『地上における神の國の特殊限定として、……いわゆる神聖という規定をもつことが出來るのである』（同、三三三頁）し、また『國家は……救濟の媒介である』（展望）ともいわれるもので、ここに個人という存在がはいつてきてこの個人が文化を國家のうちで生かしもするし、また國家が神聖なものになつたり救濟の媒介だつたりしもするのである。というのは、個人が國家內部のいろいろの對立や爭いをとり扱つている政治を倫理化して調和統一的にする關係點であるからである。しかも、この倫理が宗教にうらずけられて行われるから、神聖ということも救濟ということもでてくる。個人はこうした關係點として行動することで、宗教のために救われることになる。

それにしても、決斷をあたえる主體の行的自覺といえば、その主體となつて自覺をするのは個人にほかならないだろう。そうだとすれば、歷史は個人がつくつてゆくものなのである。個人が階級對階級というような集團にぞくし、しかもこの階級對立は、人間の現實の必須な生活に、すなわち衣食住を維持してゆくことそのために生產活動をすることにもとずいて、生產手段の所有者とそれの無所有者との對立からでてくるものだから、實は個人の歷史での役目は第二次的で、第一次的なものはこの物質的な生活的な基礎たる關係にあるということは、問題にはならない。自覺された偶然に歷史がなりたつのだとすれば、そこには法則的なものがないことは言うまでもない。偶然がもとならば、一方が他方より高いとか進んだとか乃至發展したとかなどということもなくなる。方向というものがないからである。そこで『循環的發展（變るという意味では發展でもあろう――引用者）の絕對無的永遠の自覺が歷史に外ならぬ』（上揭書、一一二頁）といつた工合に、循

個人の意義もまた大なるかなというべきである。しかも、この個人は、いままで見てきたところからすればインテリによつてまず體現され、その指導をまつものであるから、インテリもまた偉大なる存在である。

それでは、國家の意義はすこしも否定しないが、その本質の理解で次ぎのようにいう立場はどうなるのだろうか——つまり、いままでの歴史は階級闘争の歴史であり、國家はこの闘争においての力のある階級の支配の形態であるという考えである。そこで、歴史が階級闘争であるかどうかが問題になるのだが、歴史について田邊博士の見解をたずねてみよう。氏によれば『歴史は偶然が自由に轉ぜられる所に成立するのである。自由は自然必然に對立する點に於て偶然を含む。併し偶然は主體無き存在の規定であつて直ちに自由ではない。自由は偶然を含みながら却てそれに決斷を與える主體の行的自覺に屬する』（上掲書、七五頁）。これらの言葉は、階級闘争などという現實的なものにくらべるとひどく抽象的である。

環的で、永遠であつて、この『自覺』でゆけば歴史はいつでも一と所にとどまつているわけである（氏は歴史とか時間とかについていろいろ言うが、すくなくとも自覺を問題とするかぎりでは、つねに同一個所につなげられている、つまり絶對無に）。ところで、この自覺の焦點、絶對無に階級對立などが有ろうはずはないから、問題は結局、個人の精神問題にもどつてくる。それで、われわれは、氏によれば、こう考えてこなければならない――『爭うべき敵は階級對立にのみ存するのではない。安逸を貪り惰性的怠慢に身を委ねようと欲する人間の根元惡は、我々自らの內に潛む敵に外ならない』（改造）。

尤も、氏も階級對立の必然が生產關係に根ざすことをみとめ、これをマルクスの教えた不朽の眞理としているが、資本階級が『保守反動の方向を追うものである以上、階級鬪爭の必然が現實の歴史に固有なるものであつて』（改造）、しかし根本的に考えてゆけば『安逸を貪りそのために他人を强制利用しようと欲する根

本惡が存するかぎりは』理想社會はできない（同）というわけで、いわば階級對立は人間心理の反映で、たまたま（つまり、偶然！）生産關係を、根本惡をもつた人間が利用したにすぎないことになる。ここに引用した句にみられる『以上』とか『かぎりは』とかいう條件をつけているところに、氏の底意がうかがわれるだろう。こういう理解が、田邊博士の立場にとつてきわめて重要な點である。ここから、次ぎに述べようとする氏の說得合意なるものの意味もきまつてくるのである。

さて、現代日本の課題にとつて、とりもなおさずわれわれの課題にとつて、さらにまた廣く世界が新しく建設されてゆくうえにとつて、何が中心的かといえばいままでのところから結論されるのは、人々の心の目をめざましゆくことである。そうして、人々がもつている根本惡＝我性＝我執からぬけでる心構えをもち新らたな自覺を獲得すればいいのである。それは、氏が一番大事にし、それによ

つて氏の立場の意義が決定されるところの、ざんげによる絶對無の自覺ということである。ところでその方法となるのが說得合意なのだ。現在のわが國の『特別な非常的經驗』では『何人も否應なく絶對無の眞實を納得承認せしめられる』(展望)。だから『熱意を以て說く時、多少困難あるも之を說得すること必ずしも不可能でない筈だ』(同)。說得する目的は、無の自覺にたつように說くことである。この心理的轉換を各人が獲得すれば、社會は變革されるのである。氏はこの仕方によるものを革命ではなく革新 renovation だとして、特に區別する(改造)。無の立場にたてば、持てる者はすべてを投げだしあたえ、持たぬ者はすべてを得る。氏によれば、わが國には持てる者はまるでいないのだから、話はもつと簡單だ!(展望)。そこで、氏の主張をみると、あたかもヨーロッパでは例えば聖フランチェスコが、またわが國では例えば氏の尊崇するしんらんがいなかつたかのようである。なぜなら、かれらこそ無所有の主張者であつて、その教えを說いてうまな

かつた人たちだからである。だが、現實の歴史は、そういう人々をもうちにふくめて、たどるべき道をすすんできている。それはどうしたことだろうか。

2　無のうえにたつ社會民主主義

いま述べてきた歴史の理解ならびに對社會的態度のために、現在われわれが具體的に決定するための原則的な方面についてその要點をとりあげてみたい。

まず社會の調和的形成については、氏の友愛論がある。この友愛が氏の歴史の理解ならびにいうところの社會民主主義を成立させるのであつて、この社會民主主義が、さきに言つたインテリ觀や階級觀ではなくて、人間論の見方にみちびいてゆくのである。ところで、氏の社會民主主義は民主主義と社會主義とを辯證法的に統一したところに成立する概念であるが、氏によれば民主主義は本來、自由

を本質的規定とする。尤も資本主義社會の民主主義は自由も平等も二つながらもつてあらわれたが、その發展の過程で平等がうしなわれた。そこで、この自由と平等という人間にとつてぜひ必要な二要點を回復し確立するには、たんに民主主義ではなく社會主義をもつてこなければならぬ。社會主義は平等をその本質的規定とするからである。しかし、社會主義の平等は統制によるのだから、實は社會主義だけでは自由は十分に發揮されない。氏の言葉にしたがえば『民主主義とは』全體の統治が即個體の自治であるという組織を成立せしめる『統治即自治、支配即自由、の轉換媒介の原理を規範として言表わしたものに外ならない』（展望）。しかし『民主主義は政治のシネ・クワ・ノンであり國家の必要條件であるといつても、直ちにその十分なる條件であるということは出來ない』（同）。というわけは、個體にたいする全體、自由にたいする統治の基體的契機があり、この『全體的基體の限定は、個體の自由と對立して、單にそれから誘導せられたものである

ことは出來ぬからである』（同）。これでみると、何にしても民主主義は自由が本質なのである。これにたいして統治の方が社會主義になるのだが、いつたい、社會主義がそういう統治一點張りだというのを、氏はどこから得てくるのか。次ぎの言葉を讀者諸氏はよくみられたい――『社會主義の純粹に徹底せられた形態としての共產主義が、極端なる統制を行う結果自由と正反對なる獨裁を必然とすることは、自由民主主義と反對に平等の一方に偏して自由の契機を喪失したものとして、其抽象性を非難せられる所以である。……從つて民主主義と社會主義とが自由と獨裁との關係に於て相對立するものであるとするならば、決して折中妥協に依つて眞の具體的なる統一に達することが出來るものでないことも、明かであるといわねばならぬ。……社會民主主義は、絕對的なる綜合の原理を確立保有するものでなければならぬ』（同）。ここで、社會主義の徹底せられた形態としての共產主義が獨裁という形で實現されていて、そこには自由がなくなつているという

社會があるかのように言われている。これはまちがいである。氏はソ連を頭のなかで描いているのかも知れない。しかし、ソ連は共産主義を實現していま現に行なつているのではなく、その過渡にある國である。またかのプロレタリアートの獨裁のことを言つているとすれば、そこに自由が喪失されているというのはどういう根據によるのだろうか。『ソ連の社會主義建設が幾度か修正を必要とした理由の主なるものは、民衆の社會的統制に對する不滿と反撥とであつた』とか『正統社會主義の定式に反し、民族意識に訴え、更に宗教意識をさえ許容しなければ』ならなかつたとか（絶對無の立場と唯物辨證法、眞善美、四六年八月號）いうのは、その根據にはならない。それこそ、辯證法が歷史においてどういうふうに實現するかがわからない石頭の言草にすぎないからである。社會主義をいわゆる公式的にとらえないで、現實に卽してそれを實行してゆくうえには、その實現の方向に役立つものを使うことこそが、唯物辯證法のすぐれた特徵なのである。社會主義が

自由を否定してしまつていることの證據に、氏がとりあげたものは問題にならなくなるわけである。むしろ、こういう道行きをとることによつて、ますます自由が擴大されつつあると言えるものである。何か一方的な惡宣傳をやすやす眞實だと鵜呑みにするのは、そこにその人の頭の働き工合の制限がみられ、非科學性が存するといわざるをえない。

ところで、『相對立するものであるとするならば』と田邊博士が假定したものがこのように根據をなくすと、社會民主主義を特にもりたてるという必要もなくなつてしもう。すなわち、田邊博士の苦心は無駄になつたようにみえる。

しかし、私はもうすこし丁寧に氏の論述をみて行こうと思う。『國家の社會民主主義的建設もまた此友愛の連帶を原理とする』（展望）。つまり、自由＝民主主義と平等＝社會主義という假定の『絶對的な綜合の原理』がこの友愛なのであるがこの友愛はどういう性質があつて、このような原理になれるのだろうか。ほかで

もない、次ぎのような性質があるからである——『蓋し愛は自己を否定することが却て自己の肯定に變ずるという轉換媒介の具體的關係であつて、……愛は無であり、同時に無は愛たるのである』（上揭書、三〇九頁）。愛は無であることによつて、個々の自己というものが否定されたところにあらわれる。そして、この否定された自己は愛の實行者として、いわば『自己ならぬ自己』としてたちあらわれるというのである。そこで、氏の社會民主主義は自己をなくした自己同志の集團によつてできているから、そこには自由のために要求する自己もなく、平等のために他と爭う自己もない。すべてがいわゆる絕對無の顯現で、この無と同じものなのだから、他人のすることは自分のすること、自分のすることは他人のすることといつたふうに、對立はなくなるのである。こうなることをはばむのが、前に言つた根本惡である。『相對有たる自己は、無に對する有としてその存在を固定しその自立性を固執せんとする可能性を傾向としてそれ自身に植付けられて居る。

これがいわゆる人間存在の根本惡である』（同書、二九一頁）。これを克服して愛にいたらせるのが、ざんげである。そして『一切のものがざんげにより現成する無の象徴なること』（同書、一八六頁）がわかつてくるのである。ここに愛が發現されるにいたる。社會民主主義は、このようにして、無の立場にたつことによつてその基礎を確立することができるのである。

すなわち、『單にそれ〔自由――引用者〕から誘導せられたものであることの出來ぬ』統治と、したがつてこれとまるで對立する自由とがいわゆる辯證法的に媒介統一される。

無、絶對無という。これは一體なんだろう。『無は直接に存するものではない。單に直接に自らを肯定するものは有であつて無ではない。……ただ此有の否定に於て自らを媒介的に現成し、之を通じて自らを間接に肯定する無のみ、最早否定を容れない絶對なのである』（同書、一八八頁）。この立場に、われわれがいたるこ

と、『宗教の解脫救濟というのは此事態に外ならぬ』（同書、一八八頁）のであつて、これを成り立たせるのは信仰なのであるが、こういう信仰が元來、成り立ちうるかどうかなどということは論理には及びえぬところで『信仰の問題解明には信仰そのものが先立たねばならぬ』（同書、一八九頁）。こうして結局、無の立場は論理の言說をゆるさない信仰にまでいたつて到達することができることになつた。そこで、社會民主主義も信仰であることになつた。現代民主主義は「信仰の自由」をみとめる。だから、無の信仰も自由に、そうと信じられてさしつかえない。しかし、信仰は個人の心情にぞくし、社會にたいしては、田邊博士のいうように說得合意にまつほか、他に手段はない。だが、同時に他の宗派の信仰も自由である。こうなると、いままでの宗教上の宗派通り、田邊博士の社會民主主義は一宗派としてとどまることを餘儀なくされるのではあるまいか。

3　妥協・和合の辯證法

以上で田邊博士の對社會的態度の原則は、およそわかつた。そして、氏は社會民主主義の信仰を獲得し、この信仰のうちにたつて、それを內部から解明された。それが、絕對無の辯證法である。この氏の辯證法には妙なことに發展のモメントがない。普通には、辯證法とは發展の論理となされ、形式論理・形而上學的論理と區別される。氏の辯證法はこの形式論理のあとを追つているかのようにみえ、流動がなく固定がある。それは停滯の論理、凝固の論理、よく言つて一個所での旋回の論理である。ところが、われわれがみる通り現實は變化發展している。われわれのみるところはただ假象、假の姿をのみみているのだろうか。事物はただ足ぶみするだけで、實は動いていないのだろうか。田邊博士は好んで二律

背反、絶體絶命、七花八裂などという。『辯證法は……理性の七花八裂を統一に轉ずるのである』（展望）或いは『絶對の矛盾に於て矛盾が却て矛盾のままに統一を保ち、絶對の統一は統一のまま矛盾を含む』。これが『現實の論理の辯證法である』（上掲書、七八頁）。こういうわけで『實に媒介こそ辯證法の核心をなす』（三一九頁）。そして、この媒介による統一についてはこうである――『自覺なくしては統一はあり得ない』（八〇頁）。

まず二律背反とか七花八裂・絶對絶命とかいったどうにも統一のつけようのない矛盾對立がある。それにわれわれが出會う。これをどうにかしなければ、われわれは爲すすべがない。そこで、これを媒介し統一し、われわれの手におえるようにする。それが辯證法なのである。辯證法的な事物の運動が、矛盾對立をうみだしてくるのではなく、これは直接の所與なのである。民主主義と社會主義との關係も、ブルジョア民主主義社會の發展のうちに社會主義がうまれでて、その社

會構成にたいして矛盾對立し、それを揚棄するにいたる社會形態としてはとらえられていない。實はこのブルジョア社會から社會主義社會にいたること、つまりこの對立物の矛盾が清算されること、ここに社會革命があつて、いわゆる量質轉換の飛躍がある。これが辯證法的發展なのである。田邊博士では辯證法は、矛盾對立にぶつかり、それを綜合統一し調和に歸せしめるところにはじまる。矛盾對立している以上、そこにつながりがない。つながりのない對立的存在物をつなげるには、また存在物をもつてきても、それはどちらかとつながりをもてば、他とはつながらない。それでは永久につなげようがないわけだから、存在物でない無が考えられねばならなくなる。ここにすでに、辯證法の發展のモメントがすてられているのである。發展の途上で矛盾對立がでてくるのなら、基體としては發展するものがあり、その發展の形態として矛盾がでるので、實は矛盾は統一をうらにもつているのである、その統一がこの矛盾によつて、さらに發展した統一にう

たるというのが辯證法である。氏のように、はじから引きはなしておいてこれらを統一しようとするのは、その立場がただ對立するものをみている主觀の側にたつてばかりいて、結局、對立の觀念をあつかつているにすぎないからである。そこで、絶對無は自覺においてはじめて成立するのであり、自覺なくしては統一はありえないといつたふうにならざるをえなくなるのだ。

これは觀念論の得手勝手というものである。引きはなされて對立する二つのものの觀念は、それらのもの自體の發展の由來をたどれば、實は統一あるものの發展としてあらわれてきたことがわかるはずである。民主主義と社會主義との關係がその一例である。歷史的に發生的には考えてみようとはせず、現在あたえられているままのものを——それもきわめて獨斷的な仕方で——とりあげて對立だ矛盾だという。そして、それが無をまたずには統一できないから、無の辯證法こそ本當の辯證法だという。

これでは、頭のなかでは統一ができ綜合されているか知れないが、實際上ではそういう統一綜合は何の力にもならない。だから、そんなことにはおかまいなく歴史は自分の道をたどるのである。聖フラチェスコやしんらんの説教も心構えとしてはなりたつても、現實にはその説教通りにいまだになつていないわけである。田邊博士がいままた、同じことをくりかえそうとしているのである。説得合意ということは、まことに結構なことなのである。ただ、何を説得し何に合意するかが問題なだけだ。われわれは、ただ心のうちだけで物の見方をかえて、現實には闇の品物を無理して買つたり買えなかつたりするような世の中、芋の買い出しや乘物でのひしめきや首切りを心配したり就職みつけで足を棒にしたりすることやを餘儀なくされている世の中、それをもつとおだやかな、まともに働けば安心して食える世の中にかえたいのである。それには、現實の事物の在り方やその變化の道行きを知らねばならない、乘物が混雑するなら乘物をふやさなければな

らないというような、そういうことを、世の中のいろいろな方面について、しかもその中心をとらえてきた知識を説得合意する必要をわれわれはみとめる。それは、結局、社會の機構をかえることに歸着する。

ところで、世の中は田邊博士もみとめるように生産關係で規定されている。そのことは、いまの實狀でみると、現在の生産關係でやつて行つても決して困らない人間と困る人間とがいることである。萬人がやつて行けず困るなら社會は消滅する。消滅しないのは、困らない人間がいるからだ。だが、困る方が莫大な數に達して、みずからを奴隷狀態から解放して、自分自身でやつて行け、少數の者のためだけの世の中でないようにするために動きだすとき、社會の變革がおこる。この隷屬させる者と隷屬せしめられる者とがあるかぎり、階級對立、鬪爭はなくならぬはずである。そして隷屬させる者の方は、その特權を放棄しようとはしない。かれらは說得されない。しかもわが國は、氏のいうように、すべて平等な無

一物ではない。だから、わが國もまた資本家という、そのうえ地主という、特權階級がいる。氏が、わが國民はすべて無一物だから、說得合意が可能だとするならば、實際にはそれは不可能なのがわかる。したがつて、氏の社會萬人を宥和し調停しようという主義はなりたたないわけである。

こうなつてくれば、氏のインテリ尊重論も基礎がくずれてくる。本當のところは、インテリは協同者であるが、指導者ではないのである。インテリを指導者と考えるのは、例の觀念內の辯證法——實は辯證法などではない——無の媒介による絕對的立場を豫想しているからのことである。そういう辯證法は無力で、實勢力は生產する勤勞者にあるとすると、この勤勞者の立場を立場とすることによつてのみインテリは自分の本來の知性を生かすことができるのである。

こういう考察からわかつてくることは、田邊博士が小ブルジョア・インテリ意識のうちにとじこもり、その願望としては社會の改革をもち、しかも社會の根本

的變革をおそれているのが、すべて氏の主張することの急所だつたということである。『社會黨は、比較的穩和な進歩的國民の中堅層の期待を裏切り、甚だ賴りない感を與えた』とか『社會黨にあきたらず、共産黨にも不滿であるというのが、國民の進歩的中堅層の僞らざる眞情である』とか『社會黨の理論的態度が科學的に徹底したものでないとするならば……それはとうてい知識階級の支持を得ることはできるものでない』（改造）とかの言葉のうちに、いかに氏が小ブルジョアの意味を重視しているか、つまり氏もまた小ブルジョアの眼からものをみているかを察するにたりる。

世間の人のうちには、田邊博士を目して主觀的にきわめてまじめで、ものごとを眞劍になつてとりあげ、眞正直に問題ととりくんでいるのだが、客觀的には保守的效果しかあげられない、というふうに言つているのもみうけられる。しかし本當のことは、まじめで眞劍に問題にとりくんで行こうというなら、實は保守的

效果をもたらす筈はない。眞に科學的に考え拔こうとするなら、もつともつと事物の眞實に切りこまなければならぬはずで、獨裁などの言說にみられるような獨斷的判定から自由でなければならないのである。そうして、上で私が引用した氏の文章のうちに幾個所もみられる『……ならば』という假定をさらに立ち入つて究明する必要があろう。この『……ならば』の假定がくずれることによつて、氏の主張が無意味になる例をすでにみてきたが、特にきわだつているあと一つの例は『少なくとも今日の國民の大多數が天皇制存置國體擁護に於て一致する限り』天皇制についての根據付けをなさねばならぬということである。すなわち、天皇制は情勢次第で變更廢止の自由なものである。ところが、一方ではそれが絕對無という（氏によれば）不動の原理にむすびつけられている。どちらが本當のところなのか。絕對無の辯證法が御都合主義的に、日本的小ブル意識と一致するために、どうにでも、細工される感が深いではないか。

B

昨日および今日の日本の哲學

——田邊哲學のわが哲學界での位置づけのために——

1　わが哲學界の手本としてのドイツ哲學の變遷

ドイツ哲學がはじめからわが國にとつて手本となつた哲學ではなかつた。たれもよく知つているように、福澤諭吉（一八三四―一九〇一年）とか中江兆民（一八四七―一九〇一年）とかという人々が明治初年から別の哲學系統をたてていた。福澤はいわゆるイギリス流の功利主義をその立場とし、中江はフランス十八世紀の啓蒙哲學、唯物論哲學の見解をうけついでいた。しかし、こういう思想もわが國人民の要求としての自由民權運動が一應その醱酵狀態をおえ、この勢力が抑壓されたのちには、つまりわが國の絕對制支配の確立が日程にのぼつて、いわゆる封建的な舊來からの支配者勢力とあたらたに擡頭した支配者勢力としての資本家群との結合によつて、政治體制が一定の軌道にのつてからは、功利主義とかフランス唯

物論とかに筋をひく哲學思想は支流となり傍系となつた。その目印は一八八九年（明治二二）の欽定憲法の發布であり、その翌年にだされた「教育勅語」によつてそれをしるしずけることができる。この「教育勅語」は絶對制支配の政治體制のための思想的道徳的な支柱であるし、そのための人民の訓育であつて、思想を統一する枠がこれによつてあたえられたのである。

この「教育勅語」の骨格をつらぬいている思想は、わが國の神話的傳說にくわえて、これを理論ずけるために使われた儒教思想が主潮をなしていた。それは『君は君たり、臣は臣たり』というはつきり劃された身分的分界をもととするものである。

けれども、近代社會をとにかく身につけるようになつたわが國の社會にとつては、たんに「教育勅語」を形ずくつた要素的な思想——東洋的な古風な思想——だけではますますことができない。物質的文化とともに思想的な文化財も先進近代

國家から流入してきたのである。そこで、それまでの思想と新しい海外の思想との調和をつくりあげることが課題になつた。そして、こういう調和を形ずくることによつて、支配體制にとつて有害な思想の流入とその影響とにたいして保壘をかためねばならない。そういう必要に應じたのが、ドイツ思想であり、特に世界觀の場面においてドイツ哲學であつた。こうして、ドイツ哲學はわが國官許の哲學となつたのである。

これは、いうまでもなく、プロシア王國の制はによつてうちたてられた（一八七一年）ドイツ絶對制支配の體制が、わが國にその對應を見出すことができたからである。しかも、ドイツにおいてこういう形をとつたイデオロギーとしてあらわれた哲學は、早くから存在していた。それは、例のドイツ觀念論として知れわたつているカントからはじめてヘーゲルにいたる哲學である。十八世紀から十九世紀にかけて、ドイツの力のよわい近代社會勢力、つまりブルジョア勢力の意慾

と、隣國のブルジョア的變革としてのフランス革命との、二方面からの影響をうけてこの觀念論は成長し、やがてヘーゲルの絶對的觀念論に終結した。それは社會的政治的には、プロシア王國の絶對制の理論的肯定をかためたものであつた。こういう哲學は、わが國にとつてよく適合することのできるものであつたのである。もちろん、このドイツ觀念論の成立後、ドイツもまた變遷をへてきた。それはわが國で明治の二十年代以後、變遷をへてきたのとかわりはない。そして、この變遷に應じて哲學もさまざまの形をとつてあらわれ、それがまたわが國においても採用されるところになつた。それが採用されるには、それ相應の理由があつたわけである。

とにかく、以上のようないきさつが理由となつて、ドイツ哲學はわが國の正統派哲學になり、手本になつたのである。

1　ヘーゲル哲學から新カント派へ

ヘーゲルが世をさつたのは一八三一年であつた。このころ、ドイツ哲學を風靡していたのは、ヘーゲルの哲學であつた。この哲學はたんに、それ以前のドイツの哲學思想の大成というばかりでなく、イギリス、フランスの先進國の思想をもそのうちにとり入れたところの、當時においては世界觀としてのブルジョア思想を、或る意味ではまとめあげた最高峰だといえる。この或る意味ではといううちで、もつとも特徴的な目印しをなすのは、辯證法という方法を意識的に、はつきりととらえたところにみられる。しかしながら、この哲學が全體としてまとめあげられた體系には、制約があつた。それは、すこしまえでも書いたように、ドイツの現實によつて制限せられ、そしてその現實の肯定として固定化されたところ

にある。したがつて、辯證法という方法ではブルジョア思想の最高の地位にまで達したのではあるが、その内容からすればドイツ・ブルジョア社會の發展は必ずしも、この體系にとどまることで滿足はしなかつたのである。

十九世紀は自然科學の時代だといわれている通り、自然科學の各部門にわたつてきわだつた發展がみられた。そのうちでも重要な位置をしめる進歩として、生物學での細胞理論があたえられたこと（一八三九年）そしてこの理論の發端にはシュヴァンならびにシュライデンがいて、この人々はドイツの學者であつた。また物理學上でも、これと同樣な意義をみとめられる重要な理論としてエネルギー保存の原則が、ドイツ物理學者ヘルムホルツによつて提出された（一八四七年）。こうして、ドイツでは經濟界での產業資本がいよいよ展開されて行くに應じて、自然科學の理論とその產業えの適用、兩者の交互影響の關係がさかんになつた。例えば、時代はすこしおくれるが、ドイツで工業化されるにいたつたコールタール

からのアリザリンの製出もその一つである（一八八六年のこと）。

ここに思辯的なヘーゲル哲學は、實證的な實驗的な自然科學がらえた知識によつて世界觀をたてる立場に自己の王座をゆずらねばならなくなつた。事實のまえに思辯は力をうしなつたのである。哲學は「死せる犬」になつた。ここに自然科學的唯物論が威力をえてきたのである。フォークト（一八一七―九五年）、モレショット（一八二二―九三年）、ビュヒネル（一八二四―九九年）、そしてヘッケル（一八三四―一九一九年）が、こういう唯物論者としてよく知られている。とりわけ、ヘッケルはわが國の自然科學者にたいして大きな影響をあたえた。しかし、これらの自然科學的唯物論者の缺點は、唯物論的方法によつて世界觀をたてるというのではなくて、自然科學的知識の範圍内で世界觀を形ずくつたというところにあつた。つまりかれらは、人間の社會とその歷史とを自然のうちに解消してしまつたのである。

ヘーゲル死後、このような自然科學者の側からするヘーゲル哲學崩壞の攻撃があつたのとともに、ヘーゲル哲學そのものにも分解作用がおこつた。舊來の宗教の概念をまもり觀念論に忠誠をいたす右派、宗教の批判をおこない唯物論に組する左派、そうしてこの中間に位置し主として哲學の歷史え沒頭する中央派が、それである。左派にはフォイエルバッハ（一八〇四―七二年）がいた。「ヘーゲル哲學批判」（一八三九年）を書き、「キリスト教の本質」（四一年）、「宗教の本質」（四五年）を著した。かれは、自己意識が人間を生みだすという逆立ちしたヘーゲルの見解をたてなおして、人間の存在がその自己意識のもとをなすという主張をした。自然的物質的な存在が本源で、意識や精神はそれに依存するものだとみなされたのである。こうして、人間が唯物論の見地から理解されてきた。しかしながら、フォイエルバッハの人間はまだ抽象的な、ながめられただけの人間であつた。この系統から、人間を社會的な實踐的な存在として具體化することによつて、新しい

唯物論がうまれてきた。それがマルクス主義の辯證法的唯物論である。こういう人間の理解によつて、この唯物論は新しい社會勢力の要望に答えた。すなわち『舊い唯物論の立場は市民社會、新しいそれの立場は人類社會または社會的人類である』（「フォイエルバッハに關するマルクスの見解」第十項）。こうして、新興勢力、プロレタリアートの世界觀ができた。これは、自然科學の枠に局限された唯物論ではない。自然と社會とを合せつらぬく唯物論的立場である。マルクスとエンゲルスとは一八四六七年に、その思想的礎石「ドイツ・イデオロギー」を書いた。

傳來のドイツ哲學は、社會の發展とともにその信頼をなくし、ブルジョア思想としての自然科學的唯物論と、この階級に對立する新勢力として立ちあらわれたプロレタリア思想として辯證法的唯物論とが、思想界の支配を二分した。尤もそこにはショーペンハウエル（一七八八―一八六〇年）のような哲學者がいて、人間

にとつて「形而上學的要求」の無視しえないことを說き、その思想は十九世紀なかばの封建制と妥協的なブルジョアの一部の者の惱みをやわらげる役目をはたした。

この傳來の哲學をまもる「形而上學的要求」は、やがて、ちがつた形であらわれた。それはリープマンの唱えた『カントえ歸えれ』の運動で、これはビスマルクの政策に呼應し、さらに一八七一年フランスにたいする戰勝によつて一段と更新されたドイツ・ブルジョア社會の氣持に合うものであつた。これが、すなわち「新カント派」の成立である。新カント派は「唯物論史」（一八六六年）を書いて唯物論の征伐にたちむかつたランゲをふくめて、傳來の哲學を、一般の科學的領野の侵入によつて分けどりせられてせばめられた自己の分野を認識論に見出しこれにたてこもることによつて、復興させたのである。

そしてこれは、やがてビスマルクによつて發せられた「社會主義鎭壓法」に答

えるものとなつた。社會主義の依つてたつ唯物論は、すでにカントによつて否定せられた「形而上學」であつて學問的價値をもたないものだと判定されたのである。哲學が學問として成立しうるためには、カントの先驗的觀念論という認識論を以てしなければならないというのがその主張である。それは、カントの唯物論的な陰影として殘る「物自體」を理想的な目標——つまり「理念」とか「價値」とか——に變樣することによつて、唯物論との絶緣をはかるか、乃至は不可知論のうちにみずからを限定した。そうして、この新カント派は社會主義の脫落分子を收容しもした。すなわマルクス主義の修正派がそれである。

それにしても、とにかくこの學派は科學の成果に一應追從して、學問的形態——これは萬人のみとめる普遍妥當性という要求のことであるが——をとることに努めた。この學派は、このようにして成立して二十世紀をむかえ、第一次世界大戰の前後までドイツ哲學界に重きをなしていた。

2　非合理主義の哲學からナチズムにたいする奉仕え

ニーチェの「ツァラトーストラはかく語つた」の最初の部分がでたのは一八八三年のことであつた。かれは、その後、「善惡の彼岸」を書き、「權力への意志」を書いた。ニーチエは、これらの著者を通じて「權力意志」が世界の根柢をなし、「超人」がわれわれの生の理想であり、「弱者の道德」をではなく「強者の道德」を敎えた。これは生命の肯定の强烈な讃歌であり、權力の絕對的尊崇であつた。ニーチェは何よりもまず詩人であつたことが言われている。つまり、哲學は學問としてよりもむしろ詩として、一個の人間のセンチメントの表白ないしは意慾の聲明として、新しい形態をあたえられた。ショーペンハウエルは、かれの言う「形而上學的要求」を盲目意志の確立によつて滿足せしめたが、こんどはニーチェに

おいて、それは權力意志として消極的諦觀から積極的行動えかえられた。しかしそれは學問による基礎すけに成りたつのではなく、直觀的な非合理的な主張なのであつた。

生の哲學者といわれるディルタイが、まず、その「精神科學入門」を書いたのは「ツラトーストラ」と同年の一八八三年であつた。それから一九〇七年にはかれは「哲學の本質」を發表し、世界觀學としての哲學を發展させて行つた。かれにあつては、哲學とは世界觀の型（宗教的・詩的・哲學的＝唯物論的乃至理想主義的など）を、それぞれの世界觀をあとから體驗しなおして、これを解釋し、理解することにあつた。世界觀そのものは、個性的であり各人間の素質的な規定によつてできるものであつた。つまり學問的に合理的に成立する哲學は型の解釋・理解であつて、型をつくりだしたものは、すなわち當の世界觀なるものは、非合理的な素因によつてつくられるものなのである。要するに、こういう型をつくり

だす生そのものは、合理的な理解のとどかぬものをもつのである。

やがて才氣ある哲學者ジンメルが一九一八年に「人生觀——形而上學的な四つの章」を出した。

ここに「生の哲學」と通稱せられる一群の哲學があらわれてきた。新カント派は認識論を中心課題とし、科學の形式・方法をその探求の對象としたが、文化の問題においても形ずくられた文化の形式・方法が對象であつた。このことは生にたいしてはつねに間接的であり生のつくつた成形物をのみ對象とし、そこからできる理論はいわゆる形式主義であり、方法論主義であるとされて、「生からの遊離」が攻撃された。では、この「生」とはどういうものか。「生の哲學者」は、ここに學問的な合理的な探求にたいして深淵を劃して、その本質に非合理性をみるのである。

形式と内容との二元論のもとに、形式の探求におもむくことを自己の任務と考えた新カント派にたいして、そういう形式主義から脱却する方向は、生の哲學と別にあと一つあつた。『事態のうちへ』を標語とする現象學がそれである。その開祖とみられるフッサールの「論理的諸研究」の第一巻がでたのは一九〇〇年のことであつた。現象學はカント哲學が中心問題としたと同じ問題、認識論を自分の課題にしていた。これは生の哲學とはちがつて、本來の自己の建前を「嚴密な學としての哲學」ということにおいた。この現象學派のいう「事態」とは何かといえば、それはこの學派の名がしめすように「現象」なのである。そうして、この現象のうちにこれを構成している本質的な構造の要素をとりだすのが、その目的とするところであつた。そこで、新カント派のように内容にたいして形式を外的に附與するふうにはみない點で、「事態」そのもののうちにその本質を摘發するという客觀主義をもつているが、しかしそれはあくまで現象を現象のままに肯定し

て、これにとどまり、現象の根據にまでつきすすむ立場でないかぎり、たんにこれは現實の肯定とその解釋におわるだけである。

さて、一九一四年にはじまつた第一次世界大戰は、四年間つづいてをわりをつげた。この大戰の結果、その體制が脆弱な資本主義國、したがつて資本主義の最終の段階をなしている帝國主義から發するさまざまな矛盾が、とりわけ苛重に集積しのしかかつた國にとつて、二つの現象がおこつた。その一つは、ソヴェト連邦をつくりだしたロシア革命であり、あと一つはファシズム體制の出現ないしはこれえの移行の傾向があらわれてきたことである。

ところで、ドイツはすでに十九世紀末から二十世紀始めに先進資本主義諸國が到達した帝國主義の段階に馳けつけている。『前の時代（一八四八—七〇年）の必ずしも緩慢でなかつた進歩と、この時代（一八七〇—一九〇五年）におけるドイツの

全經濟および殊にドイツの銀行業の進歩の速度とをくらべるならば、それはちょうど、ドイツ民族の神聖ローマ帝國の驛遞馬車の速度と、今日の自動車の疾走度とをくらべるようなものである。自動車の……疾走は、もちろんしばしば罪のない通りかかりの歩行者や乘客までも危險な目にあはせるものである」（レーニン「帝國主義論」に引用されたドイツ經濟學者リーセルの論述。長谷部文雄譯一七八頁）。

帝國主義段階は資本主義の下向線をたどる。客觀的眞理は、そういう性質をあきらかにせざるをえないから、現狀維持を立場とする者には、客觀的眞理、つまりほんとうに科學的な知識は氣に入らないし、それに承服することはできない。こうして客觀的な合理的な知識の果實をすてさる者の要求に應ずるのは、世界は元來、非合理なもので、合理的に科學的に汲みつくしえない深刻なものがあるという、非合理主義である。世界も社會も、そしてその中心たる人間も、はかり知れない深淵にその根源をもつているとみなすのである。ほんとうのことからは目を

そらせてしまう。

非合理主義の哲學は、こういう社會的根據に育てられ、それによつて拍車をかけられた。とりわけファシズム段階においてそれはいちじるしく立ちあらわれ、君臨するようになつた。ここに「事態」え沈潜しその本質をあばき示すというのだが、實は現實の肯定を心がける現象學と、非合理なものを根源とみとめる生の哲學とが合體して、一個の現代哲學をうみだした。ハイデッガーの解釋學的現象學がそれであり、ヤスパースの實存哲學がそれである。前者の自覺存在と規定された「人」の本質を「不安」の狀態にみるプチ・ブルジョア的見解は、やがてこの自覺存在の有限性の裏うちとしての、その根據としての「無」がドイツ人の根本規定をあたえる根據としての「ドイツの血と地」として主張された。かくて、その著「存在と時間」（一九二七年）は、ヒットラーの政權掌握の年（一九三三年）にはかれがフライブルク大學總長として演說した「ドイツ大學の自己主張」という

ナチス禮讃の哲學になりえたのである。ヤスパースの「實存としての人間」つまり前者と同樣に自覺存在として中間的な存在者である人間は、そのバックに全體をもつものであり、全體は神であり、これは現實的には國家なのであつて、國家意志の遂行は人間存在のぎせいを行うことにあるのだと言われ、他方、精神界にあつては全體は教會としてあらわれる。ヤスパースは一九三七年までハイデルベルク大學の教授をしていた。

非合理的な生の解釋と現實肯定の現象學とが相合して、自覺存在とか實存とかの主觀主義な思辨哲學がつくられ、これはナチスの精神的支柱としてそれに奉仕し、今次の大戰を精神上で準備し鼓舞したものであつた。

われわれは、わが國において、こうしたドイツ哲學の經過を、きわめて短期間のうちに、したがつて多くの混雜をまじえた形で、くりかえされているのをみるだろう。

II 觀念論哲學の經過

1 第一次世界大戰後に

わが國の哲學が雜學的な形、つまりあれこれといろいろな哲學的な思想を羅列していた有樣から、或る程度すすんで一應、嚴密な思考によつて筋をつけられ、いわゆる「學的」な形をとるようになつたのは、第一次世界大戰のころおよびその直後の時期といえるだろう。井上哲次郎、大西祝、蟹江義丸、中島力造などという哲學者が、そのまえにいるにはいた。しかし、ヨーロッパの哲學と哲學的な考え方を身につけてきたのは、これらの哲學者より後のことである。地ならしの仕事はかれらがやつたし、それによつてその後の哲學者の仕事がそだつたわけだ

がそういう限界をかれらは持つていた。

もともと、わが國の哲學は輸入哲學なので、例えば佛教的とか儒教とかいつた哲學思想があつたにしても、本來、獨立的に考えられた哲學は、西周が「フィロソフィ」を「哲學」と飜譯して、それ以後この言葉が使われるようになつたという由來のうちにも、そのいささつが見られる。曲りなりにも近代社會の形態をとりいれた明治時代以後には近代的哲學、したがつてヨーロッパ輸入の哲學がもとめられ、佛教乃至儒教のいわゆる哲學的思想ではその要求をみたすには不足だつたのである。で、それからのちのわが國の哲學というものは、西洋哲學がそれだと考えられ、事實これが支配したのである。

そして、はじめに言つた經過をたどつて、「學的」な組織をもつてあらわれた哲學は、それはイギリス、フランス、アメリカなどのものではなくて、ドイツ哲學であつた。ちようど、かつての欽定憲法がドイツのそれにならつたように。

憲法も哲學もドイツに源泉をもとめたことには、同じ社會的根據があつたことは言うまでもないのであつて、憲法は一八八〇年代、つまり明治二十二年で、哲學は一九一〇年代、つまり大正五、六年に、そういう有樣がでてきているとすればこの年代のへだたりと、わが國社會の變化にもかかわらず、それをつらぬく同一的な社會の規定があつたのをしめしている。それは、つまり天皇制という絕對主義だつた。

それにしても、第一次世界大戰はわが國資本主義を前進させ、金融資本の勢力を決定的なものにまでおしだしたので、その意味では絕對制にたいして近代市民社會的な傾向が、多くの比重をかちえてきたのは確かなことだつた。で、哲學が一應「學的」な形をとつたわけであつた。本來の意味での近代社會といえば、それは權威の否定であり、自由討究、したがつて學問が地位を獲得した社會なのだからである。とにかく、こういう形になつたことは、わが國哲學の一つの進步で

あつた。この時期に、桑木嚴翼博士の「カントと現代の哲學」(一九一七、大正六年)がでたし、西田幾多郎博士「自覺における直觀と反省」(同上年)、田邊元博士「科學概論」(一九一九、大正七年)、「數理哲學研究」(一九二五、大正一四年)があらわれている。例えば「神祕の軍門に降らざるをえなかつた」(西田「自覺における」の序文)思考力が、すでに告白されているように、これらの著作は一樣に論じられない面をもつているにしても、思考の一貫性を通し、その點で學的であることを目指し、雜學性を脫していた。そして、これらの思想を支えた輸入哲學は、認識論中心主義または方法論主義ともいわれるドイツの新カント派の哲學であつた。

この新カント派のうちでも、いわゆる「ドイツ西南學派」といわれるヴィンデルバントやリッケルトの主張であつて、これにはまた、それ相應の理由をもつていた。この學派が自然科學と文化科學とを分け、一方は普遍性を他方は個別性をその研究方法の原理とするといい。後者の典型を歷史學にみたことは、すでにロ

シア革命と大戦後の被抑壓者解放運動にもとずく社會現象にたいする、否應なしの關心がこの學派に哲學者らをひきよせたのであつたと言えるからである。しかし、新カント派、ひいてはカント哲學そのものにたいする傾倒も、一九二四年に行われた「カント生誕二百年記念」の催しに頂點をおいた。では、何がこうした思想傾向にとつてかわつたか。それはいわゆる「生の哲學」だつた。ディルタイとかジンメル、それにニーチェなど。これとならんで、やはり認識論中心主義で一種の新カント派といつてもいいところの、現象學派えの傾向もみられた。現象學派の「事態のうちえ」という狙いが、さきの新カント派の抽象的な論理よりももつと具體的なものをあたえると思われたからである。つまり、このように「生」え、「事態え」というふうに、現實というものえ哲學者を刺戟して注意をむけさせたのは、それは、わが國の社會情勢のうちに根據があつた。大戦後の、變革期をむかえた、社會的矛盾の激化、それによる社會運動のいちじるしい高まりが、そ

れである。

だが、哲學者の現實への關心は、ディルタイやジンメルやニーチェなどという當時から言つてもすでに故人になつている人々よりも、なんと言つても現役哲學者の主張の方に一そう多くの魅力があつたわけで、現象學——これは現實にたいする關心に答えるには、一つの限界があつた。というのは、この立場はあくまで認識論・方法主義だつたから——を通つて、この立場といわゆる生の哲學とをむすび合せたハイデッガーとかヤスパースとかが、人氣をあつめるにいたつた（前者の解釋學的現象學、後者の實存哲學）。ここで注意しておきたいのは、これらの哲學者が後年すなわちナチス政權獲得（一九三三年）ののちには、その御用哲學として奉仕したということだ。つまり、これらのドイツ最新哲學として、わが國に迎えいれられた哲學は、ファシズム形態の一つとして出てきたナチズムにたいしては抵抗物としてではなく、その用具、利用物となりえたし、事實なつたとこ

ろの性格をそなえていたものだつたのである。この點は輕視できないことである。

こういう解釋學哲學乃至實存哲學は、いずれも人間を解釋するのに、みずから自己自身を意識する存在、つまり自覺存在者と規定し、こうした存在の限定性・有限性にもとずいて、「不安」としての性格をその本質としたり、「中間者」としての存在をこれにみとめたりして、「無」とか「神」とかをその背後に、その基礎にもとめだしている。ここから、「考える葦」としてのパスカルの「人間」があたらしく解釋されなおされる。三木清氏の「パスカルに於ける人間の研究」が、このような影響のもとにでてきた。その他、西田博士の「働くものから見るものへ」という著作にとつても、「無」の解釋學哲學が或る役割をえんじているとみられるだろう。さらに田邊博士は大戰後のドイツに遊學して、歸國するや、いち早くハイデッガーの思想をつたえた人であつた（一九二五・六年ごろに雜誌「思想」に博士は

ハイデッガー哲學を紹介した)。

こんな工合で、わが國の哲學界――これは結局、アカデミー哲學界にほかなうかつたのであるが――は、競つて「自覺存在」哲學をとりいれ乃至はこれに歸依したのだつた。このことは、一應「健全な姿をとつて」と言うことのできる「學的」哲學の道がすでに行きつまつて、極端な主觀主義的な、したがつてまた非合理主義的な道えそれて行つたことをしめすものである。なぜなら、有限・孤獨な、おののく主觀としての人間の基には、直觀とか氣分とかで感じとるほかないところの不測の基底――例えば「無」――をもちだしてくるのだからである。かくて、合理性をあくまでつらぬこうとする學的精神は、わずかに芽ばえたばかりのうちで、わが哲學界は非合理なものをたやすく受けいれる立場にうつりかわつて行つた。そして、これを支配した精神は、氣分主義、情緒主義、要するにセンチメンタリズムであつた。

2　滿洲事變をむかえた後、第二世界大戰のときまで

一九三一年には國際的にヘーゲル死後百年の記念が催された。わが國哲學界でも記念の催しがあり、雜誌やその他の出版物にヘーゲル哲學について論說がのせられ、「ヘーゲル全集」の企てや、「國際ヘーゲル連盟」えの加入などがあつて、ヘーゲル哲學・その辯證法が人々の注意にさらされるようになつた。これは滿洲事變の前年であり、ナチスの政權掌握の前々年のことであつた。他方では「自覺存在」の哲學はドイツにおいて、こうした客觀的推移にしたがつて、人間の基底としての「無」や「神」が、「ドイツの地と血」としてまた「ナチスの國家」として具現すると聲明し、ファシズムに媚態を呈する「解釋學」に專念することとなつた。

ヘーゲルの百年祭がとりわけ取りあげられたのには、國際的にもまたわが國自

身としても意味があつた。例えば、當時刊行された國際ヘーゲル連盟の日本版として「ヘーゲル哲學研究」論集のうちにも、桑木博士のような人の論文として「ヘーゲル辯證法とデボーリンの辯證法」といつた題論がとりあつかわれているところにみられるように、唯物辯證法にたいする觀念辯證法の防衛、さらにまた後者による者えの反撃の企てとして、思想界での新しきものと古きものとの闘爭の一つの形態として、そうした事柄が特別の意味をもつてきたわけだつたのだから。

で、西田幾多郎博士は『ハイデッゲルの哲學は辯證法的ではない、單に解釋學的現象學たるに過ぎないのである』(「哲學の根本問題」昭八・一九三四年)、と言つて「無」の辯證法つまり「絶對」辯證法を説くのである。西田博士によれば、唯物辯證法は一面的で抽象的であり、唯物ならびに觀念の二つの立場を超えた「絶對」辯證法こそが、ほんとうに世界の眞相をあきらかにするというのである。とにか

く博士は唯物辯證法やマルクス、エンゲルスの言葉をしばしば取りいれているがもちろんそれらはすべて西田流に解釋されたうえでのことである。それにしても自分の哲學に多少とも現實味をつけるためには、どうしても唯物辯證法の方を無視できなくなつたというのが、その現狀だつた。

そこで、「自覺存在」の哲學者である三木淸氏も辯證法をとりあげ、史的唯物論を說いて、一時はマルクス主義哲學にたつ一員とみなされたが、この陣營からかれの解釋學的現象學という本來の立場が批判されるにいたつた。そして、かれ自身ふたたび元の「自覺存在」の立場にかえつて「歷史哲學」を書いた（三二年）。これには辯證法は語られているが、すでに史的唯物論は主張されていない。それ以後、かれは「人生論ノート」や「哲學ノート」にいたるまで（四一年）その見解にかわりはなかつた。

「絕對」辯證法乃至「無」の辯證法の立場は、たんに西田博士のみのものでは

なかつた。田邊元博士もこれらについて述べている。その立場を概括的に書いたのがその「哲學通論」（三三年）である。西田氏と田邊氏とのあいだには、多少のちがい、ニュアンス、力點のおきどころに差異があるにしても、どちらも非合理主義に歸着し、宗教的觀想に落ちつくことにはかわりはない。

こうして、これらの哲學は社會的にはファシズムの進行にたいして、これの理不盡なふるまい、したがつて非合理な方策にたいして、なんらの抵抗もない思想として存續した。非合理なるものは、これらの哲學の根本原理だつたのだ。つまり非合理はゆるさるべきであり、いなむしろ、それこそが存在の本源だつた！

ファシズム、國家第一主義。ここに田邊博士は「種の論理」といふ立場を編みだした（三五―六、昭十―十一年）。「種」とは民族であり、その統一結合體は國家であつた。國家第一主義の「基礎ずけ」である。尤も、田邊氏は當時一つのセンセイションをおこした論文「科學政策の矛盾」（雜誌「改造」三六年十月）を發表して、

科學尊重の意義を主張した。しかし、實は、それの結局の意味は、科學にもとずく社會觀や世界觀、その實際政策を要求したのではなく、後になつてわが國ファシストらが「科學精神」を力說したような、ファシズム政策完遂のための、その手段としての科學の尊重におわる運命をもつものだつた。ただ、ファシスト實際家よりも先んじてそれを論じたという點には、田邊氏の聰明さがみとめられるわけである。このようなものが、わが國の觀念論哲學の主流をなしていた。そして、この狀態のもとで第二次世界大戰、わが國にかんして言えば「太平洋戰爭」をむかえたのである。

ここに、西田・田邊の兩博士を首長にもつていた、いわゆる「京都學派」の人人の戰爭禮讚の讚歌がはじまつた。そこで『本書の內容は實は大東亞戰の勃發前にできたものであるが、今新らたに讀み返してみて、內容上訂正すべきものは何ものもないと感じた。否、大東亞戰への推移擴大によつて……動もすれば沈滯し

勝ちだつた道義的生命力も潑剌として發現するに至つたのを深く喜ぶ……』という序文をもつた高山岩男氏の「世界史の哲學」が刊行され、その他、高坂正顯氏の「民族の哲學」、西谷啓治氏「國家哲學」など、また田邊氏の「歷史的現實」も發表された。そして高山氏以下西谷氏にいたる人々は、「總力戰の哲學」という哲學座談會記事でジャーナリズムの世界にもすすみでた。わが國の哲學主流、ドイツの解釋學と實存哲學、それにヘーゲル辯證法の卑俗化を加えた非合理的主觀主義的な觀念論は、ちようどハイデッガーらがナチスに奉仕したように、完全にわが國のファシズム、その侵略主義に迎合したのだつた。

しかし、この潮流はさきにも言つたところだが、その本來の性格として觀想的で、氣分主義、情緒主義で、結局センチメンタリズムであつた。いわば、それは衒學的なセンチメンタリズムである。ところが、戰局は「大東亞の共榮圈」などという「夢」に、人民大衆の心をたぶらかしておく餘裕はなくなつた。「本土決

戰」が當面のさしせまつた課題になつた。ここに、かねがね京都學派のヨーロッパふうな思辯スタイルにあきたらなかつた「國粹主義」派が、なぐりこみ的に、つまり哲學論爭でなく外的權力にものをいわせて、かれらを追いまくつて哲學の主導權をとつた。「世界史」派にたいする「日本神話」派、「自覺存在」派にたいする「父子・君臣の奴僕道德」派の勝利である。この「神話」派はたとえば「現代哲學叢書」などの刊行で、「日本的世界觀」（齋藤晌）「日本哲學序說」（田中晃）「神話哲學」（磯部忠正）などを發表して、その地步をかためていたものだつた。その頭領株は、佐藤通次とか齋藤晌、田中忠雄とかの諸氏であるが、もともとの立場は京都學派とたいしてちがわない、例の解釋學的現象學がその論述の手管を成りたたせているものだつた。

3 戰後

京都學派が戰時中、退陣させられたのは、哲學論爭による敗北ではなく、それにとつては外的な權力であつた。このことは、ついさつきも言つたところだが、そのおかげでこの學派は、あたかも戰爭責任にかかわりないような體裁をあたえられた。それに、かれら自身もそういう氣持なのであろう。というのも、さきに引用した高山氏の序文にある「道義的精神力」またはモラリッシェ・エネルギーというものは、實際の戰爭の惡虐な面とは似てもつかぬもので、もともと萬邦平等、共榮を本旨とする理念にもとずくからだというのである。そこで、すこし考える人ならじきわかることだが、この「道義的精神力」ほどあてにならぬものはないということだ。戰爭中は、戰爭を謳歌して「聖戰」といい、この戰爭によつ

て――惡虐・殘忍をこととともしない事實をふくむ、この戰爭によつてである！――かれらの描く理念が達成されるとよろこんだのである。ところが、敗戰のあかつきは、戰爭によつてではなくて、「民主主義」によつて「ヒューマニズム」によつて、しかも「宗教心」によつて、その理念を發揮するものこそが、「道義的精神力」だとなつてきた。この精神力は自分自身では「こうでなければならぬ」という自分自身のものをもつていない。そのときどきの情勢に迎合するだけだ。元來、觀念論は事柄の世界をきりひらいて行く力、變革の力をもつものではなくてそれを解釋し合理化するのが、その仕事なのであるのだとすれば、こうした成り行きもまた怪しむにたりないわけである。

それにしても、戰爭がおわりファシズムが敗北を喫し、したがつて戰爭哲學・ファシズム哲學は崩壞せねばならなかつた。何がこれにとつてかわるのか。不幸なことには、わが國においてはこの十數年を通じて、ファシズム哲學に對抗し爭

う哲學をもたなかつた。したがつて、とつてかわるものを直ちに心にうかべ、それに信頼をよせるべき何ものもないというのが、現狀だつだ。實をいえば、このファシズム哲學――今までごらんになつたように、これはわが國の主要觀念論哲學に密接にむすびついている――に對抗するのは、現代の有樣においては、唯物論よりほかにないのである。ところが、この十數年の歷史からいうと、唯物論はふたたび――なぜ「ふたたび」と言うかといえば、西田・田邊氏らのかつての哲學には、明白にそれが對立し、これを無視しえないものにさせていた時期があつたのだか――立ちあらわれたが、それはやや極端な表現を以てすれば、わが國の人々には、何か外來者のように受けとられているのである。

そこで、人々の心の空虛のうちに流れこんできたものは、いわゆる「神話」派を除いた、それ以前に地步をしめていた「世界史」派などの哲學である。そしてこうした哲學は、戰爭の慘禍のあまりに生々しい現實、戰後の生活の暗たんとし

た苦惱や不安にたいして、一時的にもそれから逃れて慰安をもとめようとする心理に投合した。それは、現實を超越する「無」を說き、宗教を教え、ヒューマニズムの調和世界をくりひろげてみせる。だが、實のところは、こうした教說はあくまで心理のことにぞくし、現實からの逃避であり、はかない憂さ散んじである。人々はこれらが說かれているページから眼を轉じれば、たちまち粉食のまずさを舌におぼえ、それよりもさらに明日の買いだしの豫定をたてねばならないのだ。しかも、もつと惡いことは、そういう觀念の世界に遊ぶことによつて、現實をないがしろにし、これの成り行きを他人にまかせてしまうことだ。それだからこそ觀念論は保守であり舊態溫存だといわねばならないのである。

觀念論は、ここにみてきたような履歷をへて、そしてこの履歷によつて養われてきた性格をつけて、現在にまでいたつたのである。では、われわれは戰後に體驗せざるをえない心の空虛を、こういう觀念論でみたしておくことですませるだ

ろうか。いな、すましていていいものかどうか。このことは、われわれ自身が、自己の現實の生活と精神の生活とをきりはなしておくか、或いはこれらを一つにまとまつたものとみ、現實の生活の再建・變革に精神の生活の明るさ樂しさを期するとの、どちらを選ぶかにかかる問題である。

III 唯物論哲學の經過

1 第一次世界大戰後

「宇宙の謎」とか「生命の不可思議」などの著書でわが國にもよく知られているドイツの動物學者・進化論者であるヘッケル、この思想をくんだ自然科學的唯物論が、はじめには加藤弘之博士ついで丘淺次郎博士や松村松年博士などの、生物學者や動物學者の哲學的立場になつていたし、また中江兆民氏のように十八世紀のフランス唯物論の系統をひいた唯物論者も、かつてわが國にいた。中江氏の思想は密接にわが國の自由民權運動にむすびついていたものであり、自然科學的唯物論をとなえた學者たちも、加藤弘之氏のように後には純乎とした國家主義者

になつた人もいるが、大體においてわが國の近代社會化、したがつて科學的精神の發展の線にそつた人々だつたといえる。しかし、明治・大正の期間にあつて、こういう唯物論は、わが社會の基本的な性格からいつて、全く傍系的な思想の流れにすぎなかつたのはいうまでもない。

それでは、わが社會の基本的性格に變動がおこつたら——そして現在ではそれがおこつているが——こうした唯物論もなんらかの形で、哲學の潮流のうちに相當の力をしめるようになるかといえば、特に斷るまでもなく、そんなことはない。こういう唯物論はもう過去のものである。もしこれが頭をもたげるとしたら唯物論哲學者らの不名譽だと言わなければならない。現代の唯物論はこれよりもつと高い段階に達しているからだ。

この高い段階の唯物論とは、もちろん、辯證法的唯物論である。これは、ただ外國で言われているものをとつてきて、まねをした單なる輸入品かというと、そ

うではなく、わが國にも唯物論の流れは、このようにすでにあつたのである。だが、明治・大正のころの唯物論にしても、まねではないか、と言つてしまえばおしまいのようであるが、これもまた確かにその源は外國にあつたわけで、輸入されたにはちがいないにしても、それはただ鉢植えの植木を買つてきて　机のうえにおいただけではなかつた。ちやんと土の中に根をおろすだけのことはあつたのである。何はともあ　、わが國の近代化がそれをさせた第一番の根據である。そういう點では　わが國の哲學も一般的には、すべてドイツ哲學の輸入品であるが輸入されて何ほどかにしろ廣まつているのには、やはり同樣の根據、つまりわが國がそうした輸入哲學をうけいれるだけの社會的根據があつたわけなのである。ただ、觀念論哲學についていえば、その變化發展がいつでも、外國の新傾向をうけいれることでおこつていて、自分自身の內的な成長からきていないことが特徵的だとみられるのである。ここに、まねをしているにすぎないと言われる理由が

ある。これは、わが國の觀念論哲學がその根をさぐつてみれば社會の變化につながりをもつていることがわかるのであるが、現實的なまたは意識的な關係では、社會ときりはなされているところからくるのである。だから、おくればせに外國から新傾向を輸入しては、社會にたいするそういう立ちおくれをとりもどしたのだつた。

ところで、唯物論の方にたちかえつて言えば、辯證法的唯物論はわが國で、そのまえにあつた自然科學的などの唯物論の直接の發展としてでてきたのかとたずねられると、そういう關係からではないと答えるのが正しいだろう。ただ、ここで注意しておきたいのは、わが國で唯物論哲學を語るのは、なにか變つた着物を身にまとうといつたような外面的なものでなく、わが國にもそれが根をおろす地盤があるということである。かつてもそれがあつたから、唯物論がそれになぞらえてすなわち社會的基礎に規定された形のものができた。現在もそれがある。で

現在の唯物論もまた、實にわが國の唯物論なので、ただ單に上にひっかけた着物ではないのだ。

この現在の唯物論である辯證法的唯物論の地盤、社會的基礎はなんであろうかということは、とりたてて說くまでもないほどはっきりしているだろう。煩をいとわず略言すれば、勞働者階級、ひろく言って勤勞者大衆の解放運動である。そして、資本主義社會の性格が國際的なのに照應して、勞働者階級の連帶も國際的であり、その思想もそうだし、唯物論哲學もまた國際的財產としてでてくる。ところが、支配階級の方は資本家階級として單一であっても、または資本家階級と手をつないでいる前時代的支配階級との合同でも、とにかく、そういう支配者內での利害のちがい、競爭などというもののために、そこにでてくる思想の表現もいろいろの色合をおびてくる。この階級の現代的哲學としての觀念論にさまざまの學派のある主要な理由は、ここに見出すことができる。これにひきかえ、勞働

者階級の方の利害は一致している。「人間による人間の搾取」の根絶、隷屬狀態の清算である。そこで、その哲學は一つ、辯證法的唯物論なのであり、これが共有財産なのである。

現在のわが國の唯物論哲學を語るのに、こんなくだくだしいことを述べるとがなぜ必要か。必要がないなら、それはよろこばしいことだ。だが、この十數年にわたるわが國の文化的思想的荒廢ののちには、やはりこういう記述がなんらかの意味をもつように私には思えるのである。

ソヴェト連邦は第一次世界大戰の産物だつた。ロシア革命の翌年、大戰はおわつた（一九一八年、大正七年）。わが國での勞働者運動、いわゆる無産者運動の高まりがはじまつたのは、その頃である。日本共産黨は一九二二年（大正十一年）に結成されたが、彈壓をうけて、一九二六年（大正十五年）に再建されるという經路を

とらざるをえなかつた。この再建大會では『いわゆる福本主義といわれているところの一個の誤れる小ブルジョア的な指導にこの大會は左右され、この福本主義の政治方針を採用したのである。』『この福本主義なるものが擡頭したことについては、……舊來の左翼の指導精神であり、舊來の共産黨の指導精神であつたところの山川主義の指導が、もはや徹底的に破綻をばくろし、そうして日本の勞働者はなんらか、この破綻した死骸となつた山川主義的指導にかわるところの、ブルジョアジーと社會民主主義者との攻撃にたいして有力にたたかいうるところの、新しい指導を痛切に要求しており、それなしにはもはや運動をすすめえないというぎりぎりのところまできていた、という情勢をみなければならぬのである。』『山川主義において勞働者がもつとも失望したところの共産黨の組織の要求が、福本主義によつてみたされたのごとく考えたのである。』『福本主義で强調されているところの主體、あるいは主體的條件といわれているものこそは、勞働者の要

求している共産黨である、と勞働者はとつたのである。……しかし、今日では明らかなるごとく、福本主義における主體なるものは、全然マルクス主義の意識だけの集結である。そうして組織を全然抽象したところの觀念的な主體であつた。……しかもこの主體的條件、または主體というような理論闘爭、分離結合論の表面はなやかな論は、いままで勞働者がもとめて求めえなかつたところの共産黨にたいして、いわばパンのかわりに石をあたえたともいうべく、勞働者はパンとまちがえてこれを受けとつたのである』（市川正一述「日本共産黨闘爭小史」一〇〇―一〇三頁）。

この二六年という年には「勞働農民黨」「日本農民黨」「社會民主黨」などが創立されたのである。これらはその後に「全國勞農大衆黨」と「社會民主黨」に統合され（一九三一、昭六年）、やがて「社會大衆黨」の一つにまとまり（三二年）四〇年（昭十五）に自發的に解散した。

ところで、この一九二六年前後は、第一次大戰ののちをうけて、國際的にも資本主義の一時的な安定期であつた。ここに、勞働者運動にも種々な形をとつて混迷があらわれてきた。これは、その思想的表現の方にもしめしだされてくる。こういう事情のもとでは、もちろん、理論的にはつきりした線をたてる必要がでてこなければならなかつた。福本イズムがやはり、そういう必要さからでてきたことは當然だつたのであるが、これは一時大いに勢力をえたものの、ほんとうのところは正しい理論ではなかつた。そこで、二七年にはこれはコミンテルンの決議によつて、はつきり批判されたのだつた。このコミンテルンの委員會にはわが國から代表者が出席した。それにしても、こういう情況から、現代の解放運動の世界觀であり方法であるところの、辯證法的唯物論の哲學にたいする關心が、いちじるしく強められたのは疑いのないところであつた。理論上の混迷、山川イズムにたいする福本イズムの闘爭、現段階における新らたな革命の戰略・戰術につい

ての、いわゆる正統派と勞農派との論爭――これらは相集つて、ますます世界觀と方法との明確化をもとめざるをえなかつたわけだつた。

で、現代唯物論哲學がはつきりと人々の注意をよびおこし、これらの研究と主張とにたずさわるようになつたのは、いわば福本イズムの論戰の時期に、一段と取りあげられてきたといつてよかろう。

しかし、理論上の鬪爭として表面におしだされた主要の論題は、戰略・戰術の問題であつた。これが日本共産黨の側と、山川イズムのもとにあつまり一九二七年（昭二）十二月から出された雜誌「勞農」に據るグループとの、論戰であつた。だが、この論戰も、二八年（昭三）の三・一五、その翌年の四・一六事件のために、共産黨が全く地下的活動におしこめられたので、ちがつた形態をとつておこなわれねばならなくなつた。それは、それまでの傳統をつぐ思想團體や、そういう組織とは一應は別の理論家たちのあいだで論じられるようになつたのである。

こうした論爭の基本的立場となるはずの世界觀ならびに方法としての辯證法的唯物論の方も、同樣な變化があつた。とりわけ、一見したところではただちに戰略・戰術というような現實的な、政治的な關係とは間接的にみえる哲學の問題は、一方では論爭者らのいわば理論專門家えの變化のために、他方ではますます基本的立場を明確にする理論的な要求のために、これらが相まつて注目をひきつけてきた。

そこにもつてきて、というよりもむしろ、そういう情態であつたので、二九年の十月に「プロレタリア科學研究所」が創立され、そのうちに第二部門として、歷史・教育とならんで哲學の研究專門部が設けられた。この哲學部で主要な位置をしめたのは、すでにアカデミー哲學界で多大な期待をもたれており、好評をかちえた著書「パスカルに於ける人間の研究」を發表していた故三木清氏であつた。かれは二八年に「唯物史觀と現代の意識」を著していた。こうして、從來み

られなかつた、アカデミー哲學界からの哲學者の辯證法的唯物論えの、流入がおこつてきた。こうして、ただにプロ科のうちだけでなく、わが國の一般思想界の唯物論えの關心がすすめられ、理論的領域でのその展開がいちじるしく活潑になつた。だが、やがてこの三木氏の唯物論思想は批判の矢面にたたねばならなかつた。それは、かれの所屬する團體、プロ科の內部から生じてきた。尤も、三木氏批判は二八年の頃からあつたが、三〇年にいたつて川內唯彥氏が「マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるか——三木氏と服部氏との所論に就いて——」という論文を書いて三木氏とその批判者服部之總氏とを合せて批判した（雜誌「プロレタリア科學」第二年第六號）。そして同じ年、プロ科書記局の名で「三木哲學にたいするテーゼ」として「哲學にたいする我々の態度」という一文が發表された。（同上誌、第二年第八號）。

そこにはこう書かれている——『三木哲學は同伴者的な小ブルジョア的インテ

リゲンチヤのイデオロギーである。……かれらは一應マルクス主義を理解しているように裝う。或は進んでマルクス主義の深化、發展を企てようとさえする。これは教養あるインテリの特色だ。』『自ら「マルクス主義者」と名乘りながら、プロレタリアートの問題とする所を問題とせずに、却つて別個のブルジョア哲學（たとえばハイデッガー）に依憑してマルクス主義を基礎ずけるという課題を自ら課することが如何に笑うべき自己矛盾であるかを我々は知つている。……一體彼はマルクス主義をいかに基礎ずけんとするか。彼によれば「唯物史觀は一個の獨立した特色ある人間學の上に立つ世界觀である。」そこで三木哲學は唯物史觀のこの獨立した特色ある人間學を解釋することを目的として、まことに獨立の特色ある學說を展開させる。』『三木哲學は言葉の上で理論と實踐との辯證法的統一を說くが、それは單なる解釋に終つている』（八―九、一〇頁―一一頁、一四頁。

この一九三〇年という年には、ソ連哲學界でも、トロツキーやプハーリンらの

理論の機械論的偏向とともに、わが國でそれまで大いに尊重されていた哲學者デボーリンらの觀念論的偏向の批判がおこなわれていた。それは、「プロ科」誌上にもその頃、斷片的にでていたが、三一年の同誌四月號（三年第四號）で永田廣志氏が「デボーリン派は何故に批判されたか」という題名のもとで、その事情を紹介している（これは、同氏譯で戰闘的唯物論者協會の諸報告と決議をまとめた「哲學論爭の總決算と反宗教宣傳」という題名で單行本として出版された。三一年十二月）。このときまでに、わが國には「マルクス＝エンゲルス全集」の刊行（二八年（昭三）―三二年（昭七）の期間）や個別的な單行本によつて、マルクス、エンゲルス、レーニン、プレハーノフなどの辯證法的唯物論にかんする著作の翻譯が出ていたが、それとならんでブハーリンやデボーリン、サラビアノフ、ツイミヤンスキー、ジロコフ＝アイゼンベルグなどの「史的唯物論」「辯證法唯物論」の教程がたくさん紹介された。これら教程の著者はいずれも批判の對象になつた人々であるが、これ

によつて今度は、批判者たちの新しい教程や是正者らの教程が紹介されるにいたつた（ミーチン、ラリツェヴィチ、ヤンコフスキー、ラズモフスキー、アダミヤン等）。

こうして、わが國の唯物論哲學は內部的の成長と外部からの數多くの文獻とによつて、廣い影響をおよぼすようになつた。しかしながら、プロ科成立以來の理論方面の研究の狀態からいつて、その影響の方向はいちじるしく文化的となり、インテリ層への方向が強い比重をもつにいたつていたことは注意されねばならないことだ。そして、この傾向の克服が「日本プロレタリア文化連盟（コップ）」の結成をうながしたといえるだろう。プロ科はその加盟團體の一つとして、勞働者・農民、さらにその他の勤勞者の實踐的活動に密接にむすびつくような運動に力をいれて行つた。

三〇年から三三年という三ヵ年は、例の世界的な經濟恐慌があれ狂つた時期だ

つた。三二年（昭七）にはわが國の帝國主義者による滿洲占領が敢行され、その翌年にはドイツではヒットラーが政權を握つた。ファシズムの浪がはつきり頭をもたげ、飛躍したのである。コップもプロ科も、共產黨の外廓團體だということで、三二―三三年にわたつて彈壓が加えられて、その組織が破壞されたのだつた。こうした有樣ではあつたが、なお唯物論哲學は、その根を枯らされてはしまわなかつた。このことはだいたい同じように、他の領域の活動にも――政治的な方面でも文化的な方面でも――言えることであつた。

2　滿洲事變から太平洋戰爭の時期までに

プロ科で中心的に活動していた人々が官權から追窮され檢擧され、困難なドン底におかれやがて活動を停止してしまつたとき、唯物論はどこに成育しつずけた

のだろうか。ちょうど五・一五事件で犬養毅首相が海軍々人に暗殺され、ついで滿洲事變がおこつたその年の十月に「唯物論研究會」が創立された。ここに、唯物論は成育しつずけたのである。尤も、唯研は特に辯證法的唯物論の研究とその啓蒙普及とを建前としてかかげてはいなかつたが、それは當然、この唯物論を中心としていたものだつた。

前にソ連で唯物論においての機械論的と觀念論的との偏向にたいして、大々的な批判がおこなわれたことを述べた。これは特に、哲學におけるレーニン的段階の強調ということを前におしだしてきたものである。ところで、この哲學におけるレーニン的段階ということで、中心的なテーマとなるのは、「辯證法・論理學・認識論の同一」というレーニンの主張である。唯物論からみれば、辯證法は元來意識から獨立して存在する客觀の運動法則の總括的な原則なのであつて、これが人間の意識に寫しだされて、その思考の法則となる。つまり、論理學はもともと

辯證法をその內容としているものだということになるのである。そして、認識というものは、いうまでもなく客觀を正しく知ることにあるのだから、辯證法を內容とする論理學を使わなければ成りたちようがない。すなわち認識論はこの論理學の方法によつてできてくるものだ。だから、認識論といえば、これは思考の働きの法則、つまり論理學を辯證法的に驅使することであつて、本來、この三つのものに特に別々の繩張りがあるはずのものではないのだ。ところが、普通に言われている認識論——これは觀念論的なものだが——では、認識の方法はいくつもあり、それらが併用されるのだと主張している。そこで、ただ辯證法だけではたりないのであつて、先驗的方法もでてくれば、また現象學的方法もでてくるといつたようになる。ヘーゲルはこの三つのものを統一的にまとめて使用した觀念論者の唯一の人とも言つてよいのだが、その觀念論がわざわいをして、その體系の方の完結體と方法の方の發展を原則とする辯證法とが喰いちがつてしまい、結局

人々の信頼をたもちつづけることができなかつた。

こうして、辯證法と論理學と認識論との同一ということが、確實な地盤に立つことのできるのは、唯物論しかないわけで、したがつてこの同一を主張しきるのは、唯物論をまげぬということになるのである。レーニンの主張したところは、こうした點にあつた。さらに、このようにみてきたところでわかつて來るのは、この同一の主張はまた世界觀と方法との統一性を言つていることでもあるという點である。世界觀としての唯物論があつてこそ、はじめて方法としての辯證法も本當にその力を發揮することができるのである。これは、逆に言つても同樣だ。そうすると、ここに辯證法的唯物論のきわめて重要な結論がでてくる。つまり、世界觀が唯物論で、外的存在をはつきりみとめ、その方法が辯證法であつて、發展と飛躍とをその原則にもち、そしてわれわれがこういう方法によつて認識をもち且つこの認識を生かすとすれば、それは理論と實踐とのしつかりした結びつき

を見逃すことができない、ということである。そこで、哲學における レーニン的段階とは、哲學の現代的な諸傾向を頭にいれたうえで、いままで述べたことを強調しつつ、理論と實踐とのかたい結びつきという、この唯物論の特徴を正しい線のうえで力説したものだつたのである。

唯研での哲學の理論的展開は、このレーニン的段階＝三つのものの同一に主な注意がそそがれ、それが論じられたところにあつた。しかし、實踐はその集中點をほんとうは政治的實踐におくものだ。これが現代の唯物論の要請である。だが唯研はレーニン的段階を論じたが、それがわが國の社會でしめる地位というものは、そういう能力を缺いたものであつた。このことは、プロ科が破壊されたのちの情勢が、從來プロ科がおかれていたときよりも、さらにはなはだしい程度に理論をして、たんに思想だけの領域におしこめたことに根據があるものだ。だから唯研のレーニン的段階論はみのりのある成果には達することができなかつたと言

わねばならない。いわば、その論は概念上の操作におわつたわけだつた。こうして、唯研はただ文化領域だけにみずからの活動もその影響も局限したものである。

で、この文化領域で當時の觀念論哲學の批判が、唯研のやることができた仕事であつたし、この點では無成果にはおわらなかつたといつてよかろう。つまり、唯物論自身の立場からみれば、自分自身の積極的な發展というよりか、むしろ消極的で守勢的だつたわけである。こういうふうなわが社會の全般的な有様に規定されて、自然科學の理論の方に唯物論の活動分野をのばして行きもした。「自然辯證法」の論題がそれである。尤も、ファシズムの進行にしたがつて、唯物論にたいしては積極的に反對の態度をとる科學者の數もふえたし、そうでなくても疎遠にしたがる科學者もでてきたから、實際には現役的にいろいろの研究所などで仕事をしている學者とのむすびつきは、唯研の人々には伸々えられなかつたから、

この「自然辯證法」の論究も概念的なものにおちいりがちだつた。しかし、戰後專門科學者のうちから、例えば原光雄氏の「自然辯證法研究」とか武谷三男氏の「自然辯證法の諸問題」などには、ともにかつて唯研の關係者として、その當時書かれた論文がこれらの著書の內容に相當の地位をしめていることは、一應注目されねばならないだろう。

まえに書いておいたソ連の哲學論爭・批判活動ののちにつくられた哲學教程るいの多くは、唯研ができてから、飜譯出版されていたものである。唯研にぞくする人々のほかで、唯物論哲學を論じたのは、いわゆる勞農派の故大森義太郎氏が主な人だつたろう。かれは「唯物辯證法讀本」を發表した（三三年（昭八）、これは戰後に再刊されている）。ところで、唯研にあつまつた人たちは、やはり系統の線からいえば、勞農派と對立する側にぞくしていた。

しかし、この唯研も日華事變がひきおこされた翌年（三八年・昭十三）。その活

動を停止させられてしまつた。

3 戰後

唯研がなくつてから、唯物論哲學はどうなつたか。これは、もう、若い讀者諸氏にもご存知のことだ。それは表面からは姿を消した。およそ十年にちかい唯物論の空白時代がつづいた。この期間、唯物論哲學はその命脈を絶つたのか。いなそうではない。それは地下水となつて流れていた。一九四五年、外國の軍隊、すなわち聯合國の軍隊のまえに、わが國の帝國主義が屈服したことによつて、國內の暴壓がとりのけられた。たしかに解放はそとからあたえられたのだつた。それほどわが天皇制下の支配的暴力はつよく、またその反對勢力の組織はまだ弱かつた。もちろん、この狀態はたんに客觀的な事態だけの問題ではなかつたろう。唯

物論者たる者たちの非力にもよるにちがいなかつた。そうして、このうちつづく戰爭の期間に、唯物論者のうちには落伍者をかぞえもしたのである。唯物論者たるものたちは、こうした經過にいくえにも自己批判をしなければならないのは、疑いのないところである。

まず、戰時中の唯物論者の鬪爭の缺除は、唯物論にたいする信賴の度合にしめされている。なるほど、唯物論哲學は戰後すぐさま活動をはじめた。そして、あまりにも戰爭の張本人帝國主義者に最後まで密着していた「皇道哲學」のレッキとした連中は、いまでは影をひそめている。だが、その影響は人々の心のうちからはらい去られたろうか。口には確かに誰れもかれも、民主主義をとなえてはいる。戰爭謳歌の哲學者たちもだ。そして、敗戰直前にお山の大將たる位置をうばわれた形となつていた一部の哲學者たち、「皇道哲學者」と本質的にはちがつていない「京都學派」の哲學者たちは、相變らず健筆と長口舌とをふるつている。か

れらが戦後いまだに活動しうるのは、たとえ身をかざる着物に民主主義の繪模様をつけたとしたところで、このことよりむしろ依然としてかれらを尊重する心理が人々のあいだに存在するからだと言わねばならないだろう。さらに、こういう連中には不信用な眼をなげかける人々にしても、西田幾太郎、田邊元の諸博士の非合理主義觀念論につよく心をひかれている。これは健全な心理狀態ではない。唯物論哲學の浸透がたりないのである。

この有樣はたしかに、唯物論者の側に戰爭にたいする積極的な鬪爭がかけていたことに大きな原因がある。だが、この缺點をいまいくら繰りかえしても、それをうめることはでない相談である。で、われわれ唯物論者は、自己批判の一方の面、積極的な面をおしすすめなければいけない。戰爭のギセイとなつて獄死した三木淸氏は、かつてマルクス主義の思想をとりあげたが、それは批判にあわねばならず、ついでかれ本來の觀念論的人間學の立場にたちもどり、それにもとずい

て書かれた「人生論ノート」や「哲學ノート」が現在、多くの人々によろこび讀まれる。三木氏と同じく戰爭のギセイとして死した戸坂潤氏は、唯研の指導的人物としてあくまで唯物論をまもり、反對勢力と闘つたために、命をなげださねばならなかつた。しかし、殘念ながら、その闘いが十年の空白時代のときでなかつたために、現在のところではまた三木氏にたいするほどの關心をかちえていないであろうと思われる。

もちろん、われわれ唯物論者の活動にもみるべきものはある。例えば、かつての「唯物論全書」の再刊があるし、永田廣志氏その他の辯證法的唯物論や史的唯物論のかつての教程の再刊もあり、民主的ないくつもの雜誌には、唯物論の解明のために、また上に述べた觀念論者らの哲學の批判も、書かれている。しかし、これにとどまつていたのでは不十分であろう。いまやレーニン的段階が要求する正統な理論と實踐との統一を實際にはたすことのできる條件ができている。こう

した狀態のうちにあつて、われわれは、たんに古い著作の再刊のみでなく、また一と通りの唯物論解說のみでなく、さらにすすんで唯物論の現實的で積極的なテーマをとりあげねばなるまい。辯證法・論理學・認識論の同一についても、ずつと具體的內容を盛つて、展開される時期になつているのである。これは實際、眞實をみ眞實を行う眼をくもらさせる「無」の哲學等にたいする哲學的世界觀的たたかいに、生かされねばなるまい。そのうえ、現在のわが國の政治的・經濟的・社會的な經過は、社會ファシズムの形をとることになるような反動思想をもうみだすし、うみだしつつもあるだろう。唯物論者にとつての課題は、このようにあたえられているのである。

しかも現在では、いままでたどつてきた叙述で知られる經路をへて、わが國の現代の唯物論の系統がたもちつずけられ、この哲學はこの系統によつて代表されているのである。ここに、われわれ唯物論者にとつて、重い責任があたえられて

いる。われわれは、わが觀念論者たちがたどつてきたような、そとからの新思想のうけ入れによつて立ちおくれを回復するような仕方、すなわちまねごとをすることではなしに、われわれの責任として課せられていることを、自分らみずからの力で發展させ、果たして行くことが、その仕事となろう。こういう仕方をすすめることで、チャント存在している社會的地盤のうえに、わが國での唯物論が發展するのである。こういう發展は、決して孤立的な唯物論をつくることにはならないだろう。なぜなら、現代の唯物論はもともとその本質上、國際的であるからそうして、この國際的な唯物論が、われわれ人民の骨肉となるのは、それは、具體的な政治・經濟・文化の實踐に生かすことにあるのだからである。（四七・六）

J 11958
JP: 1411454

昭和廿二年十一月一日　發　行
昭和廿三年八月十五日　改裝版發行

田邊哲學批判

定價　六拾圓

著者　森　宏一

發行者　夏目正三
東京都板橋區板橋町三ノ六四

印刷者　長谷川隆士
東京都練馬區練馬南町一丁目三四八三番地

發行所　夏目書店
會員番號A二一四〇一六號

オバー其の他万損の爲臨時
定價にて販賣致します定價

¥ 60.00